

明内

集漢穀城刻石字



220



△演奏中喇嘛——著名畫家哈定作品

宋代佛教史之研究

序言

一、宋代的佛教內部變動——(一)印度西域的刺激斷絕

接續晚唐之後的五代可謂是中國史上的一大轉捩期。其之前的唐代代表著集六朝以來之大成的中世紀完結篇，其之後的宋代則代表著面向將來，朝著新方向前進的近世時代的序幕。宋代以後，隨著貴族的崩壞，擔當新文化的角色轉換成新興的講書人階級，即所謂的士大夫，社會成為大眾運動的時代。徹底來說，推動社會者不是國家，推動國家者卻是社會，而推動其社會的力量移轉到大眾的手中，這是近世時代的特性。與唐代為止的文化帶有貴族式的特殊性相對的，宋以後的文化則轉變為對應於一般人的普遍性的東西。無論是在經學或文學，其對象、內容，還有研究方法及表現形式等，都不含以甚麼特殊的條件。繪畫方面，則脫離專家之手產生出文人畫、書道方面則由於刻版的發達、各種法帖間放給一般。在這樣的環境之間，獨有佛教依然故我是不能的。佛教和其他文化現象相較，雖可算是最帶有尊重傳統的保

守傾向，但隨著時代推移，在如上客觀形勢之下，可以想見也應作了某些程度的改變。

有關此點，我們可以就中國佛教本身內部所發生的一些事情來考察。(一)來自印度西域的刺激斷絕之事，(二)法難之後，緊接着五代的兵亂，諸宗的章疏典籍散佚殆盡之事，(三)禪宗的發達。在以上諸條件下，乃促成佛教的一大轉換。首先就來自西方的刺激斷絕之事實來探究。佛教東傳中國以來，經魏晉南北朝到隋唐，不斷有來自西方的梵本經典傳來，它們培養並育成了中國佛教。然而在元和五年(八一〇)般若三藏譯成心地觀經之後，唐代朝廷就中止了對譯經事業的外護。其後的中唐、晚唐期間，雖有尸羅達摩、牟利室利、戒賢、菩提仙、滿月、智慧輪、法成、瞿多三藏、三昧蘇縛羅、金俱吒等人前來，並多少作了些翻譯，但也只能算隨時、隨地的個人事業，比之般若三藏之前的東西，論質量到底是不可同日而語。因此是以補正、追加以往的弘教思想，或促進其發展的東西可說沒有。隋唐時代的佛教到中唐為止，三

高雄義堅著
陳季菁譯

論、天台、三階教、淨土教、禪、法相、四分律、華嚴、密教等紛紛宣告成立，諸宗爲了增加教義思想的深度，和期許哲理的更加透徹，當然是需要外來佛典的進一步的刺激。但反之若欠缺外來的影響的話，自然就失去活力，教學思想也會陷於沉滯不進，於是不難想像以哲理探求爲本位的向來的理論佛教中就產生了死胡同，而不能不尋求其他的轉換途徑。

只是在此必須考慮到的一問題是有關於唐不空以來，經過了約兩百年，在北宋的太宗、眞宗期間，於傳法院所完成的國營大翻譯事業。也就是也許有人會疑問到這些大量的新譯經典，雖然着手較晚，但不是也應有提供中國佛教以新的刺激，並有助於挽回頹勢的作用嗎？茲檢討這些新譯的內容，太宗、眞宗兩朝間譯出的經典有

大乘經	一四五部	三四八卷
大乘律	一部	一卷
大乘論	一二部	二九卷
小乘經	四九部	七六卷
小乘律	六部	六卷
西方聖賢集傳	二一部	二九卷

以上合起來共二三四部四八九卷，其中施護、法賢等的翻譯之中，有將唐代不空、金剛智等未能全譯、空闕在一旁，僅保存著目錄的金剛頂經十八會中的某些部分補譯出，可稱得上是對密教學徒的一大福音。但是宋以後的佛教徒對這些新證經典所作的研究或註釋可見到的僅有

聖無量壽經（法天，法進）疏。義學沙門知則撰（宋會要）

大方廣總持寶光明經（法天，法進）疏。省才撰（大中興）
寶目童子問法經（法天，法進）疏。楚南撰（大中興）

目錄

內明

特稿

宋代佛教史之研究（上）……高雄義堅著 陳季菁譯 3

關於敦煌本《壇經》的幾個問題……李雪濤 11

祖師禪與如來禪……陳重輝 16

法海拾貝

「雜阿含經」研習
佛十智力與阿羅漢五學力的不同……蔡惠明 19

特稿

《開元釋教錄》今解……陳士強 24

等量齊觀 諸法平等……劉繼漢 30

筆譚

談齋掘摩論空義……智銘 32

專稿

《佛教史大寶藏論》入門……陳士強 35

佛經翻譯及其影響……毛始平 39

唯識學是認識論……單培根 42

佛教文藝

虛雲和尚（續）……馮 馮 44

畫頁

封面：山西大同下華嚴寺莊嚴塑像

面裏：演奏中喇嘛——著名畫家哈定作品

底裏：河北承德普寧寺五百羅漢像

封底：河北承德須彌福壽琉璃塔

第三部，可以說宋代的新譯幾乎無法和唐代為止的翻譯經典並足而論。尤其是施護所譯佛說一切如來真寶攝大乘現證三昧大教王經一部卅卷等書，雖是金剛頂經十八會中的初會的全譯，有補足不空譯本之闕的重大貢獻，但其研究卻未在宋土受到重視，反而在日本，由入宋僧成尋帶回的印經院摺本居為日本東寺的重寶，而有三十卷教王經文次第一卷的新研究完成。由此就可想而知其情形了。

要言之，這是因為新譯經典之中的大部分是屬於密教部，其中摻雜了印度的墮落部分。加上密教特別重視傳燈相承，其相傳，師資口訣較之經軌更受到尊重。宋譯的密部即使經典被翻譯了，修法觀法限於是口訣無法傳流，從而雖是生命潑刺的秘密行法，也落入毫無價值的結局。因此，縱觀當時的中國佛教，必須說宋代佛教已通過了外來佛教的受容期，進入了要求中國獨自的佛教（一異於喜歡冥想耽於觀念的印度民族，徹底適應於立足在實用主義之上的中國民族的佛教）組織化的時代。

二、宋代的佛教內部變動——(二)章疏典籍散佚，(三)禪宗的發達

其次，就諸宗的章疏典籍散佚之一事實來考察，中國自古號稱文字之國，文字在漢族的文化中具有相當大的力量。因此為政者謀求文字的肅正、制定發行停止或發賣禁止等政策的事例，從秦焚書以來是毫不足為奇的。唐武宗會昌年間的佛教彈壓，不難推測各宗學僧們的心血力作也和佛像、佛具一樣，遭到被拋棄、破壞的命運。日本慈覺大師丹仁的入唐巡禮行記卷四，會昌三年六月十一日之條下中，就可以見到武宗將太子詹事韋宗卿所撰涅槃經疏廿卷焚燒，又令中書門下搜索焚燒其邸宅內所有的草本等記事。又會昌四年三月的條下記載，帝長生殿內道場的經教被焚燒、佛像被毀碎，眾僧被遣回各各本寺，道場內改為安置天

尊老君像，設道士，使唸道經和修練道術。還有五台山華嚴寺志遠的門下元堪在武宗破佛之際，將章疏文句藏匿在屋壁等事，也可窺知佛典，特別是中國佛教學者的章疏類著作受到相當破壞的情形（宋高僧傳卷七志遠傳參照）。在此之先，玄宗天寶年間的安祿山之亂和肅宗時代的史思明之亂以來，節度使強暴、宦官專橫，中央缺乏威令，再加上晚唐到五代期間兵戰頻仍，社會民心無一刻可稍作喘息，好學心也就相對而減，隨着這種情勢，經學文學類的書雖然散佚不少，佛教典籍的損失也應該相當的多。

茲以天台教的書籍為例，《宋高僧傳》卷七義寂傳裏記載，義寂因感慨智者大師的著作，遠受安史之亂、近遭會昌法難所焚毀，因而首先搜尋金華的古藏，僅得淨名一書；其次與吳越的忠懿王商量，派人到日本尋求教典。佛祖統經卷八法智本紀的論贊曰：「唐之末造，天下喪亂，台宗典籍流散東海。當是時為其學者，至有兼講華嚴，以資說飾。暨我宋龍興，此道尚晦。螺溪，寶雲之際，遣丈復還雖講演稍聞，而曲見之士氣習未移。」由此可想見一斑。於是乎，宋朝興起後，圖謀一般文化的再興，例如令民間的藏書家獻納書籍，授予獻納者地位給予獎勵。在這樣的時運之中，佛教典籍的蒐集運動也以吳越王家為中心盛行起來，雖然是斷斷續續的，也曾發起到海外尋求聖典的活動。只是似乎談不上有甚麼大的效果。

第三、來看禪宗的發展。禪並非純印度的，它和老莊以下的思想和實踐，以及儒家的禮儀德道等廣範圍的結合，在所謂實用主義的中國民族的洪爐中逐漸育成，終於成為獨立的一宗。談到唐的諸宗中最富實踐性者就數禪、淨土和密教三宗了。然而，密教的儀軌典禮太過於繁瑣，頻頻舉行的造營和佛事甚至威脅到國家經濟。並且其教說如空海的十住心論裏所見，不具有足以綜合統一全佛教的教義組織，雖然能和任何思想結合，但相對的卻不

具備作爲一宗獨立應有的特異性，一旦遭遇會昌厄難，晚唐以後就陷入完全不振的地步。

與其相反的，禪宗自中唐以後卻有異常的發展，歷經晚唐、五代至宋，蘊育出一種無法動搖的模式，達到發展的極致。在此之前，從南北朝到初唐，經論的研究是入徹穿細，三論、天台、法相、華嚴等之哲理的研究則競蘭菊之美而集大成。但此等諸宗一旦成立爲一宗，很容易就陷入揚棄他的偏執，或難免產生拘泥於文字的穿鑿、執着於名相的修飾等弊端。對這些煩瑣的思弁哲學的反動也是進一步加快禪宗勃興的因素。禪宗的思想，要言之可以「即身是佛，是心作佛」一句話道盡。其修道的態度是定慧不二，從視定慧二者爲一者之點出發。

再強調一遍，不具有歷史的印度民族只埋頭於思索三昧，沉醉於禪定的永遠之中，但中國民族並不一樣，是更動性的，處時劫之中隨之變動的人種。因此，至少六祖慧能以後的禪的特徵是它於般若即禪定之前題上，施予身心一定的訓練，其促進智慧醒悟的方法，是擺脫認識的定型，不訴諸智的作用或體系性的學理，超越理論及言語的解釋，進入以身體驗之一途。從這樣自然式的要求出發，採用的見性的方法是打坐和看話。此外，由百丈懷海創制了所謂清規的禪林獨特的生活方式。

按北宋景德年間的楊億古清規序所載，到慧能的年代爲止，禪徒多居住在律寺內的別院，說法住持之上沒有特別規定之設。然而自馬祖道一之下開始，到百丈懷海出現，他爲了製造禪徒一快適的生活，乃設立禪寺，制定長老的尊稱，不置佛殿，只設法堂，學衆在僧堂中的坐位是按照夏竦的次序等，訂定出井然的清規，於是「禪門獨行，自此老始。」像這樣的清規的制定，一變叢林內的日常生活。禪僧除精進於作務普請，也要從事世間的勞動，在某些意義來說，也緩和了佛教東漸以來；一部分人士常加

諸佛教「僧徒不勞而坐享衣食」之非難。因此，清規的制定可以說是印度傳來的戒律生活爲了適合中國人實際生活的需要所作的改變，是中國佛教獨自所創的新戒律。後世清規的生活樣式不止施行在全佛教之間，連道教徒之間也採用爲修道生活的規準。

三、中國佛教史的分期與宋代佛教在歷史上的意義

以上的敘述要言之，分析晚唐五代到宋之間的佛教內外諸情勢，不能不舉爲中國佛教的一大轉換期。以下將就有關宋以後的佛教在中國佛教全體的基礎上，有著甚麼樣的立場之一事情，稍試論究。首先得考慮到的是中國史中時代區分的問題。日本的內藤湖南博士推翻依王朝來區劃時代的舊說，指出中國的近世不指是在年數上接近現在的時代，此外也必須含有相應的內容。又，內田銀藏博士也在他的著作——近世の日本裏論到，「隋唐從政治上而言，雖然是與南北分裂的時代大異其趣。但就文明的性質而言，只是承繼了以前所有。然而到了宋代，就加上了頗爲新穎的色彩，學問藝術整個的風氣無意中脫離傳統的拘束，漸漸地帶有輕明的新氣味。換句話說變成了近世式的。」（以上中譯）筆者對以上兩位先生的說法全面的贊同。以下將站在這樣的觀點上來考慮中國的佛教史的時代區分。

按拙見的話，可拿唐會昌法難作爲界線，將中國佛教全史區分爲前後兩大時期。前期可稱爲理論佛教的時代，後期可稱爲實踐佛教的時代。與前期時外來佛教的中國化極端緩慢相對照，後期的中國佛教就遠爲醇化了，可謂是發揮中國獨自本領的時代。再將這前後兩期細分的話，可各區分爲如下的三個小時期

前期

- 第一期 佛典翻譯時代——羅什入關爲止
- 第二期 道佛對峙時代——南北朝末爲止
- 第三期 宗派成立時代——會昌法難爲止

後期

- 第一期 禪宗勃興時代——五代末爲止
- 第二期 儒佛對峙時代——宋末爲止
- 第三期 融合大同時代——元以後

前期中的第一期是以翻譯爲主要事業，翻譯以外沒有特別值得一提的事的時代。第二期是道教以宗教身份成立。雖然在組織化的過程中，承受佛教處頗多，但其造像、經典、教儀乃至教團的組織大致上也算是整備了，於是開始對佛教反覆的進行對抗的時代。筆者以所以將翻譯期的其次定爲道佛對峙期，是由於中國佛教在第二期時，和民族宗教的道教爭霸，將之壓倒的同時，又與之保持良好的調合。作爲印度佛教的延長的中國佛教乃逐漸改變，努力朝著中國民族的佛教進行。由這些努力所換得的成果是隋唐期的宗派成立，及不久發展成宋代佛教。經過以上的第一期第二期的過程，一進入第三期後，就達到宗派成立，教學爲本位的佛教出現的極盛時代。

其次，到後期中的第一期時，以會昌法難爲契機，諸宗的教學研究多陷入萎靡不振，獨有標榜教外別傳不立文字的禪宗卻達到了急速的發展。進入第二期後，自儒家中的國粹論者之間出現所謂宋儒的新儒教。宋儒的發生承負佛教中的華嚴哲學和禪的地方頗多。他們著手宇宙，人生問題等之形而上的研究，一反從來的儒家傾力於五經的解釋的態度，新的道學之徒開始以四書爲中心來組織其思想體系。還有南北朝以來佛教流行之後，有關

葬祭的儀式儒家也多依照佛式。但儒教爲了保持獨自的立獨，也到了有必要有獨自的冠婚葬祭的儀式的時候了。於是有朱子制定普遍式的家禮，成爲普遍流行於南宋之間爲士大夫所採用的家禮。如此，新儒教大體上成立以後，兩教之間開始交相攻擊論難，爲了避免重視儒家的官僚的壓迫，佛教方面也想出了應如何對處的方法。像這樣的外緣和佛教的內部事情接踵而來，使得宋代佛教帶有特殊的色彩，也加速了佛教的中國化，即融合佛教的傾向激化的到來。第三期也就是元以後，諸宗大同徹變的趨勢愈來愈濃厚，同時儒道佛三教也更極端的加強其融合的傾向，直到現代。

以上，由那一方面來考慮，中國近世劈頭的佛教，也就是趙宋的佛教，決非低調的。不如說是哲理本位的學問佛教，由於內外種種情勢，引起往實踐佛教的一大轉換，乃自西方佛教完全的脫皮，形成溶合中國民族性的中國獨自的民衆佛教化的新出發點。晚唐五代可看作是它的準備期。只是元以後，由於諸種的事情，很少有巨匠的輩出。不過雖然有教勢低下的傾向，但作爲宋朝初發性的實踐的民衆化的本質仍持續了下來。筆者對於從來的佛教史家僅從教學史的片面視野來將唐代定爲中國佛教最盛期，將宋以後的佛教貶爲不值一論的東西，把近世期的佛教一竿子打入衰頹期的範圍內之一態度微感不滿。因此本論考將試着去解明宋元時代個個佛教之史實，考察代表近世佛教的禪宗的諸清規之問題，確定其實踐面，以使中國近世期中的弘教的特殊性更明確。

第一章 宋代的度及度牒制

一 序說

律的鑊部中有規定對新入團者的受戒之法。也就是自四羯磨入團法兩種——沙彌的入團和比丘的入團。一稱做出家，二稱做受具。然而佛教東傳到中國，進入中國的傳統之中後，遂成為特殊的社會機構的要素，除了佛教本來的規定之外，也必須受國家的統制所支配。於是有了僧官的任命；透過這國家僧官來統治寺院僧尼，並且又對自由出家設制種種的制裁法。像這樣的國家對佛教的約束，和佛教自體為適應中國人的社會生活之實際而改變各種形式規定等條件相輔相成，遂漸漸由印度本來的佛教轉變為中國獨自的佛教。

但是中國的佛教徒之中也有對這種事情不悅者。據稱是羅什譯的仁王經和梵網經的如下諸文中，就濃厚的表現了這種感情。仁王經卷下的囑累品第八曰：「若我弟子比丘、比丘尼，立籍為官所使，都非我弟子。」又曰：「它統官攝僧，典主僧籍。當爾之時佛法不久。」然而儘管有這樣一部分的反感，佛教仍一步一步走向國家性的，有關出家的方法有種種法規被設定，未必合於戒律之條文者也有。

本稿打算一面回顧前代，一面考察宋代的出家度牒制。不過此種研究中，中國的國家法制和佛教自體的教團法之間有多少的懸隔，又中國佛教是如何地使兩者漸漸調和等事情都有必要列入考慮。

佛教教團本來具有廣狹二重的構造。其狹義的方面是以身為出家者、修道者、傳道者的比丘、比丘尼為中心主體，作為到達彼之階梯的式叉摩那、沙彌、沙彌尼都包含在內。另外在其外圍有在家信者的優婆塞、優婆夷集團，他們一面靠和社會生活，一

面信奉佛教，擁護比丘、比丘尼的教團，支助其活動。佛典裏所謂的七眾就指上述的出家在家的全體。然而在中國佛教中並不設式叉摩那，並且入寺以後不得立刻成為沙彌或沙彌尼，另有作為得度的準備期間的童行，或行者等階級的設置。因此出家眾中有童行、沙彌、比丘三種，若以男女兩性來計算共有六眾，此外再加上在家兩眾，結果中國佛教教團的構成可以說共由八眾來組合成的。

童行或行者的起源還不明確，但唐代寺院中像這樣的童行制被設立的實例頗多。但在國家的法制上將之認可，設立有關童行的種種規定是從宋代才開始。到底從佛教本來的精神來說的話，沙彌是作為大僧比丘的前階段的暫定階級，可是到了中國其意義就產生了自然的變化，受具足戒成為大僧者是屬於特殊志向者，一般的僧侶是以沙彌的地位為終止，拿它當作究竟。尤其是在禪門，同採取打坐修練為專要的自然傾向，遂輕視佛戒，有僅受沙彌戒也看作是大僧的風氣。像這樣沙彌地位的提昇，和在中國受度然後到達沙彌地位者是國家對僧尼施行所謂課稅免除之特典的界等因素下，沙彌受戒之前題準備的童行之階級是被認為有需要的。

二、出家童行

打算進入佛門者，首先要必須入寺①作一個童行。童行是出家者的關門，因此又稱為出家。志願童行者向自己所欲入寺之寺的住持出大略如下的願書。

投院狀式

投院童行姓某年若干本貫某州某縣某里人事（陳昆郭）在身並無離青刑憲及諸般違礙今為生死事大久慕門蒙父母情允許捨人本院出家為童行（如無改觀請重）伏乞堂頭和尚慈悲容納謹狀年月日具前依某押狀送

如有父母即連狀書名（陳昆郭）

按禪苑清規的訓童行，受理右之願書時，住持先試以口頭審問來確認其出家的動機。若是爲了衣食生計或逃避徭役而入寺，或缺乏父母之承諾的情況下，則不予以允許。對於出家的志願之所以絕對地需要父母的承諾，其根源應求之於宋的法令。也就是由於慶元條法事類之道釋門中的違法剃度門道釋令內一節中有「或無祖父母、父母之聽許之文書者，不得爲童行。」之規定，慶元條法事類中不允許作童行的一切情況規定如下。(1)、男子②十九歲女子十四歲以下之時、(2)曾還俗者、(3)犯苔刑者、(4)避罪逃亡者、(5)無祖父母、父母之聽許文書者、(6)男子有祖父母父母、子孫未成丁的情況、(7)或是主戶未滿三丁時、(8)一旦童行的資格被允許經了係帳後，卻犯了文刺或苔刑，以及私罪徒者，其罪即使被恩赦原免，也不允許作童行。

被許可出家入寺的童行要穿甚麼樣的服裝，要作甚麼行事呢？有關此事，日本無着道忠的禪林象器箋裏引古解曰：「中華之行者與日本之所謂行者相異。日本的行者剃髮，其行事與俗人同。然而在中國的話，剃髮者只限於僧及沙彌，行者不剃髮披帽。頭結髮，分兩條長長地垂於背後。又中國的行者受五戒。五戒雖是在家受的戒，但行者非不邪淫而是不淫，這是一般在俗相異的地方。」以上的說法是值得採信的。其次談到行者的服裝，禪苑清規卷九沙彌受戒文之條中，記述行者受戒時要對聖像供養香花，設桌子兩張，箱兩面，在一方要置袈裟，他了安置衣裙。然後「行者於堂下拜辭國王父母，捨俗服者訖裙衫，引請闍梨在聖像前導引禮三拜，就戒師之坐下禮一拜。」以上顯示行者是捨俗服着用裙衫的裝扮。但是勒修百文清規卷五，沙彌得度之條下云：「聖像案前置袈裟、直裰、度牒、受戒終了之後更衣。」以上所謂的更衣不用說是指穿着有裰的意思。但問題是沙彌受戒時的更衣可以指裙衫或直裰的任何一者。所謂裙衫是裙和褊衫的總稱，南山的舊律家創出將僧祇支和覆肩合起來的褊衫，將之搭

在上半身，腰部以下穿裙，成爲與當地風俗相應的僧衣。所謂直裰是更進一步將前述者上下合一的服裝之稱呼，結果裙衫和直裰可以說是同一型的服裝。

童行住在寺內的童行堂(又名行堂)，接受做爲一沙彌必須具備有的經典的讀誦或諸法式等訓練，同時也從事寺內雜役。所以在勒修百文清規裏可以見到方丈行者、客頭行者、或是堂司行者、監作行者等名稱。另外「爲行者普說」是指住持對行者垂說之事。對童行無賦課免稅的特典是按照慶元條法事類卷五十一道釋之供帳的條下中「諸童行並留髮、仍於本戶收其身丁」之一規定。如此就可以理解童行輩爭先期望得度的理由了。還有，根據慶元條法事類的供帳下，宋代的話，是規定童行和僧尼一樣也登錄在籍帖上。此事到後面將再詳述。

在唐代，開元廿二年的戶婚律及其疏義中，尚未設置出家和得度的法制的區別，只是將度當作問題，教戒私度的出家者，儘量防止偽濫者。但是宋的國家將出家(童行)和得度(沙彌)之間判然的區別，成爲童行和得度是兩重的規定，明確了各自的法制。又在唐代的話，對奴婢是不允許出家的，但宋朝則未設立這些禁條。這是意味宋代撤除一切身份上的制限，不論階級，誰都可以自由地出家，也是如實地反映社會情勢乃至世相的變遷的一資料。不用說像這樣的情況仍助長了僧徒的素質低下。

三、試經度僧

按照『慶元條法事類』卷四十九的試經撥度門道釋令之規定，童行在登錄籍帖後次年，有應徵試經得度的資格。大抵上宋代有關度僧的方法有三種。即『佛祖統紀』卷五十三中所謂的試經度僧、特恩度僧、進納度僧。試度是官吏試驗童行的經行，若合格者發予祠部牒，自此被允許成爲僧尼。『燕翼貽謀錄』卷三「歲限度僧數」之條云：「昔來歲度僧惟試經，且因寺之大小立額，如應進士科。」佛祖統紀也論到：「如以漢家科舉取士，」可知恐怕是

模倣科舉之制而成立的。所謂恩度是際臨天子的誕生節日或帝后皇族的忌辰等，不必經過考試而發給度牒。進納度僧則是指賣度的事情。

試經的制度由唐開始，其試驗科目因時代並不一致。根據『唐會要』或『佛祖統紀』等記述，唐中宗的神龍元年中是法華誦經，肅宗的至德二年中是誦經五百紙，代宗之朝是經律論三科的考驗，敬宗的寶曆元年中是課以童子誦經百五十紙，女童子百紙，憲宗的大中十年則課以戒定慧。從五代後唐的清泰元年開始則設講經、禪定、持念、文章、議論五科，或是講論、講經、表百、文章、應制、持念、禪、聲讚等八科。後周世宗顯德二年的勒的話，是規定男子十五以上是誦經百紙以及讀五百紙，女子十三以上是誦經七十紙以及讀三百紙，完全是測驗經典讀誦力的制度。

那麼宋代的制度又是如何呢？根據『宋會要』或『佛祖統紀』，太宗雍熙二年認許講經三百紙者，至道元年中詔至兩浙福建路，測驗以誦經百經和讀經五百紙。歐陽修的『歸國錄』內提及，仁宗時代曾測試過法華經的讀誦力。『弘祖統紀』卷四八淳熙十一年的上天竺左街僧錄若納的劄子中記述著：

自建隆開國至於南渡，名德高行皆先策試法華，然後待度。以由此經是如來出世。一化之妙唱，羣生之宗趣，快惟七卷。繁簡適中故。學者誦習。無過與不及之患。

據此，可知北宋的話主要是採用法華經。南宋的試驗規定，綜合『慶元條法事類』的試經撥度門的道釋令和道僧格之記載，可知其大概。其試驗場是設在州的長吏廳，通判以下的五員臨場以後施行考試，考試項目行者是大概若經的念經一百紙以及讀經五百紙，尼童是念經七十紙以及讀經三百紙。但是若不會唸經者，預先付以理由出願的話，可以接受口頭的試驗。其時是試問十道以上，每問四字以內，依多數能正確回答者之順序來採用。以上是

南宋的法令，但法令空存事實上並未試行測試。上天竺寺若納雖上奏申請考試制度的復活，但卻被中書所擋下，未能達成目的。不管如何，宋代的試驗着眼於測試經典的讀誦能力，完全是踏襲後周的制度。

考試合格者③，接受由官方交付的度牒，然後跟隨師主接受剃髮得度的儀式。所謂度牒是僧尼得度時，官方發予一定的文憑來證明其能成為僧尼的允許書，是判別僧尼之真偽的重要證件。其給牒是發始於唐玄宗天寶六年的說法，唐會要和佛祖統紀等都是是一致的。有關度牒的樣式，相當於唐代者，現存有日本最澄的度牒。在伊藤長胤的制度通裏可見到倣宋與元的日本的兩樣式，又禪林象器箋中出現有明代的東西，成尋的參天台五台山記卷八中，有舉出通事陳詠的息度度牒。

像這些度牒的形式依照時代多少有差別，但要言之是列記有得度者的本籍、俗姓名、年齡、到境的年月日、所屬寺院、師主名等，並捺印有禮部長官等關係官的連名之官文書。慶元條法事類卷四九的師號度牒道釋令中謂

諸童行。諸度牒（（童空名））並納披剃錢壹貫。以納鈔赴官驗訖。聽給。（（度牒仍納錢壹貫））

以上告訴我們，在接受度牒的交付時，要繳作為手數費的披剃錢壹貫，然後出示其受領證來領取度牒。又靡費錢是後面所提及的，指出願空名度牒的書填時的紙墨料。收取披剃錢的規定是自北宋初似乎就已存在了。『資治通鑑長編』卷十八，太宗的太平興國二年（九七七）之條中，可看到工部郎中侯陟陳述應廢除祠部牒給付之際，每一道要向有司繳納百錢之一④規定的記事。參『天台五台山記』卷八也敘述，熙寧六年（一〇七三），通事陳詠得到得度的許可，被取以法名悟本。但到尚書省領取祠部度牒時，被書生的官人索求一貫錢。當時因為悟本未帶有這麼多錢，遂先暫繳五百元，餘金則回去後取。這一貫錢可能就是指披剃錢。

關於敦煌本《壇經》的幾個問題

與郭朋先生的商榷

李雪濤

提要：

慧能偈中「本來無一物」被竄改的可能性並不大——此偈是以全稱否定判斷代替特稱否定判斷——「本來無一物」與初期譯經中的「本無」並沒有關係——敦煌本《壇經》在很大程度上也是被改動過的——敦煌本《壇經》成書的年代不會早於五代——「本來無一物」與「佛性常清淨」同樣表達真心一元論：「眞如緣起」思想，慧能得法偈中究竟是哪一句，還有待於更深入的研究及新的版本《壇經》的發現。

在新版（一九八三年九月中華書局第一版）由郭朋先生校釋的《壇經校釋》一書的「序言」及「校釋」中，郭先生多次提到了關於慧能得法偈中「本來無一物」一句的作偽問題。他認為「本來無一物」是被後人竄改過的，「只能說它是被誤解了的《般若》思想，而決

不能說它是慧能的思想」①。所謂，本來無一物，其實不過是「本無」思想的重複；而「本無」一詞乃是「性空」一詞不確切的譯語，它是初期譯經中受了老莊（以及玄學）思想影響的產物②。郭先生還從敦煌本《壇經》的發現，得出結論說：「本來無一物」這句偈，實際上是從「佛性常清淨」一句竄改而來的，並論述了慧能的「眞心」一元論——「眞如緣起論」與《般若》系空宗——一切皆空思想的絕對不同，由此肯定：「本來無一物」是偽，「佛性常清淨」是眞。在以後的校釋中，郭先生還多次運用《壇經》本身的材料，證明慧能的確是眞如緣起論者，從而完全否定了「本來無一物」的可能性③。

筆者以為「本來無一物」這句偈被後人竄改過的可能性並不大，它表達的也不是所謂「被誤解了的般若思想」，而是地地道道的慧能「眞如緣起」論思想。

「本來無一物」這句偈，根據形式邏輯來判斷，表面上是全稱否定判斷(SEP)即符合「所有S都不是P」的形式。把「本來無一物」翻譯成符合SEP的判斷形式。即：任何一事物的體性都是不存在的④。從任何一事物(S)與「存在」(P)並沒有任何一個共同的分子，又S、P均周延，可以斷定「本來無一物」是全稱否定判斷。這句判斷的主項：任何一事物，它的周延正說明此判斷不可能是特稱否定判斷(SOP)。由此郭先生便下結論道：「本來無一物」是全稱否定，又由於「本無」一詞翻譯的不準確，所以這句偈「是同佛性」論思想背道而馳的⑤。

其實，「本來無一物」一偈並非像郭先生所說的是甚麼全稱否定判斷，而實際上是特稱否定判斷。它講的也不是甚麼「任何一事物的體性均不存在」的空宗思想。它的真實含義不應只從形式和典故上去推。筆者理解這句偈的含義應當是指：除却真如、體性之外的一切現象，均為虛假的、不真實的世界，這個世界實質上是不存在的（即所謂「無一物」）。慧能在這裏是以全稱否定判斷代替特稱否定判斷的。這種以全稱代特稱的例子，在此偈中並不是唯一的，敦煌本《壇經》中就有好幾處⑥。

《壇經》第三〇節，有「一切萬法，本元不有」一句。郭朋校釋為：「惠昕第三本均作：一切萬法，本身不有。『這裏的「萬法」單指現象，不預「本體」。至若真如（法性、佛性等）本體，則「本自具足」，「是名真有」。』既然「一切萬法」都可以不是全稱而是特指，那為甚麼不能說「本來無一物」也是特稱而非全稱呢？為甚麼不可以也「單指現象，不預「本體」。至若真如本體，則「本體具足」是名真有」呢？

又如《壇經》第一八節有「若言看心，心元是妄」。「心元是妄」是說一切心均為妄心，如果這麼理解顯然是錯誤的。這裏的「心」

其實是特指「妄心」而言。因為「心有二種，一者真，二者妄」。「妄心」即是「生滅心」隨境生滅，念念不實；「真心」即是「真如」。怎麼可能真如心也「元是妄」呢？郭先生也指出，「如果以「妄」為「真」，或者混「真」於「妄」，那就必然要誤解慧能與《壇經》⑦。在這裏，慧能的全稱，實際上是特稱。再有《壇經》第一七節「於念而不念」一句。「念」也有二義，一是真如本性之正念、真念；一是世俗之雜念、妄念。而慧能在這裏又是用的全稱，兩個念究竟哪一個是正念，哪一個是妄念，只有由善知識們自己去分辨了。「於念而不念」實際上是於真如本性的正念、真念上，遠離雜念、妄念。

慧能的知識水平不高，不可能對我們今天稱之為形式邏輯中的全稱、特稱等範疇有很清楚的理解，因此在《壇經》中全稱和特稱的混用是經常的。郭先生也指出，「慧能在運用邏輯範疇時，是很不嚴格的」⑧。這種全、特稱的混用，在當時的特定環境與條件下，人們是理解慣了的。只是隨着時間的推移，過了一千多年，我們已不習慣這種混用了。不過即使是在當時，這種全、特稱的混用也是有的很明顯、容易分辨；有的則不是那麼一目了然，這便需要善知識們經常實踐、體驗，以悟得其中的道理。

二

「本來無一物」與「本無」並沒有關係，根本不像郭先生所說的，這句偈的首竄者先把《般若》「性空」誤解為「本無」，再以「本無」來竄改「佛性」⑨。

由於受道家及玄學思想的影響，初期譯經所用的術語未出老莊哲學現成的用語範圍，這是因為這些用語為人們所習知，借用它們易於使人們領會。漢支謙、吳支謙、秦竺佛把《般若經》中的「真如」譯作「本無」。「本無」出於《老子》「天地萬物生於有；有生

於無」等語，王弼的註，則云，有之所始以無爲本。（其實把「眞如」(tathata)譯爲「如性」與原意更爲符合些。）一直到了姚秦鳩摩羅什時，才改譯作「大如」，後來才譯作「眞如」。把 tathata 譯作「本無」也好，「眞如」也好，這無非是由於中印兩國人民不同的思維方式間的差距做成的。無論如何，古代中國人也不會將「如性」理解成性空的含意。其實譯作「本無」倒比「眞如」爲當時的人們更容易理解些^⑩。但「本無」反映「眞如」(tathata)畢竟是不準確的，老莊與佛教確實是兩個不同的思想體系。所以「自從鳩摩羅什譯出《般若》《三論》系的經論之後，……帶有時代錯誤的本無說也已不再爲人們所奉持了」^⑪。

慧能自稱，「吾一生以來，不識文字」^⑫，這不一定可靠，但可以肯定他的文化程度不高，不可能自己閱讀許多漢譯《般若》系佛典。在慧能所處的時代，流傳最廣的是羅什的幾本譯經，支謙等的譯經早已被取代，「本無」之類的譯語也不再流行，這從《壇經》本身就看得出來^⑬。所以漢魏時作爲「眞如」代名詞的「本無」不可能再被用到偈中的。

後世接觸到「本無」一詞，大都是從僧肇的《肇論·不真空論》中看到的。而在此論中，僧肇又對竺法汰的本無宗持批判態度，所以後人更不會濫用「本無」一詞了。退一步講，假使慧能知道「本無」是「眞如」即「性空」的早期譯語，能夠轉《法華》的慧能，爲甚麼不能按照自己的理解，把「本無」理解爲「眞如心」而非眞的「性空」呢？可惜事實並非如此。

三

敦煌本《壇經》盡管是現今發現的最古的本子，但在很大程度也是被改動過的。

《壇經》第八節，『惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無台；佛

性常清淨，（原本性作姓。）何處有塵埃。又偈曰：心是菩提樹，身爲明鏡台；明鏡本清淨，何處染塵埃。』顯然，這第二個法偈是後來加上去的，假使慧能當時果真作了這第二個偈的話，弘忍恐怕就不會把衣鉢傳給他的，因爲「心是菩提樹，身爲明鏡台」顯然是重複神秀偈外的前兩句。陳寅恪先生在《禪宗六祖傳法偈之分析》一文中亦說：『至惠能第二偈中「心」、「身」二字應須互易，當是傳寫之誤。諸如此類皆顯而易見，不待贅言^⑭』。由此，我們可以斷定敦煌本《壇經》也是作過偽的。

筆者以爲契嵩本《壇經》中所錄之慧能得法偈有可能是慧能原偈：『慧能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃。』（惠昕本、宗寶本均爲此偈，第三句爲：「本來無一物」。）在時間上晚出的是眞的，早出的倒成了假的，這怎麼可能呢？按照胡適之先生的考證，宗寶本來自契嵩本，而契嵩本又來自敦煌本^⑮。筆者以爲適之先生的考證未必正確。唐末五代，《壇經》流傳很廣，不可能只是敦煌本一種。宇井伯壽在《壇經考》中亦說：『如果認爲在公元二七二年時候敦煌本已在敦煌地方流行並已存入洞窟，那麼，這是在惠昕校編《壇經》一百零四年之後，而在契嵩本刊行十五年之後。故可以說，此時至少已有三、四種《壇經》本流行^⑯。同時，各種版本中轉鈔、刻版之誤也在所難免。所以契嵩本的來源並不一定就是敦煌本，而是那個時代的另一種版本。契嵩本所依據版本中的慧能得法偈，很可能未被改動過。』

《壇經》自三四節之後的「附編部分」，即由集錄者在慧能死後集錄而編附於《壇經》的部分，其中的作偽更是一目了然，許多地方根本就毫無掩飾。更有所謂慧能作的甚麼《眞假動靜偈》（四八）、《傳衣付法頌》、《大師頌》（四九）、《大師二頌》（五〇）以及五一、五二、五四及五七數節，文理不通，詞句低劣，根本不合慧能思想及整本《壇經》的文氣。第五一節有「唐國僧惠可」之句。

惠可(四七一—五三)乃南北朝人，稱為唐國僧可以說是法海站在自己的角度，用唐國僧與南天竺王子第三子菩提達摩相比，以說明惠可是中國僧，這還勉強說得過去。至於四九節達摩頌裏，竟有「吾本來唐國，傳教救迷情」之句，作何解釋。達摩(？—五三，一說五三)竟然在一百多年前的齊梁時就知道中國將會有唐國之稱，顯然不合情理。

四

敦煌本《壇經》出現的時代，郭先生以為是在唐代^{①⑦}，筆者認為敦煌本《壇經》的成書不會早於五代。

《壇經》第四九節：「上座法海向前言，大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法撩亂，(原本撩作遠。)惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，(原本定作第。)豎立宗旨，即是吾正法」。

這段顯然是暗示神會在滑台的大雲寺設無遮大會，同當時著名的崇遠禪師(北宗)展開辯論一事。定南宗旨大會是在開元二十二年(七三四)^{①⑧}，由此胡適之先生肯定敦煌本《壇經》的著作年代是在開元二十二年之後，這只能說明在開元二十二年之後，而不能說明敦煌本成書的年代一定是在唐代。

從對敦煌本《壇經》本身的考證，即可得出此本是在禪宗五家分宗之後的五代時出現的。《壇經》第四九節達摩和尚頌：「一花開五葉，結菓自然成」，「一花開五葉」一般說來是指禪宗五家分宗之事。慧能南宗禪到了唐末五代間，南岳一系分為潯仰、臨濟二宗，青原一系分出曹洞、雲門、法眼三宗，合起來稱作禪宗五家。其中潯仰一宗最先興起，大約是在唐宣宗大中年(八四七)，即《五燈會元》所載：「連帥李景讓奏號同慶寺，相國裴公休嘗諮玄奧，繇是天下禪學輻輳焉」^{①⑨}。法眼宗是五家中最後創立的宗

派，其創始人文益(八五—九六)在圓寂之後，才由南唐中主李璟給以大法眼禪師的諡號^{②⑩}，此宗遂稱法眼宗。文益開堂接衆是他到臨川，住進崇壽院之後，至於達到「三坐大道場，朝夕演旨時，諸方叢林，咸遵風化」的規模^{②⑪}，則是在南唐始祖李昇升建國(九五)之後。那時，此宗的基本思想，即文益在《宗門十規論》中闡述的「理事不二，貴在圓融」與「不著他求，盡在心造」的觀點剛剛形成。因此，這之後才能算是法眼宗的正式出現，只是當時並沒有「法眼」這個名稱罷了。由此，禪宗五家的正式形成，大致在八七—九三年間，再早也不會早於九三年的。那麼有「一花開五葉」頌的敦煌本《壇經》自然也不會早於這個年代了。

呂澂先生從另一個方面也證實了這一論斷。他說，最古的敦煌本《壇經》，「由字迹上斷定是五代時寫的。那時南北宗早已分家，南宗還分成了數派，可以肯定這個本子就有改訂」^{②②}。同樣，日人宇井伯壽在《壇經》考一文中亦說：「從筆體來看當是唐末宋初的」。

從慧能圓寂到敦煌本《壇經》成書，有二、三百年的時間，這期間由於傳鈔、刻版之誤，以及各宗派為了顯示本宗派的正宗而對《壇經》的隨意改動是可想而知的。即使是在慧能時代，《壇經》就已被改訂。慧能的門下慧忠(卒於七五年)就曾慨嘆過南方宗派「把他《壇經》改換，添糅鄙譚，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉，吾宗喪矣」^{②③}！由此，慧能得法偈的真偽確實是很難加以確定，「佛性常清淨」一句是不是慧能的原偈，頗值得懷疑。但事實畢竟是事實，「本來無一物」與「佛性常清淨」不可能同時是慧能偈中的第三句，(同時不是倒有可能)。不能因此就以表面上肯定「本來無一物」是所謂「被誤解了的《般若》思想，而決不能說它是慧能的思想」，從而來否定「本來無一物」的可能性。通過上文對「本來無一物」、敦煌本《壇經》早已被竄改的史實以及敦煌本成書年代的考證，可以看得出「佛性常清淨」一偈也可能被改動

過。筆者認為，「本來無一物」與「佛性常清淨」都是和慧能的整體思想相符的，表達的完全是真心一元論——「真如緣起」論的思想。至於慧能在偈中用的是哪一句，還有待於今後的進一步深入研究及新的版本《壇經》的發現。

(完)

【註釋】

① 整本《壇經》到底還保存多少慧能的思想，是頗值得懷疑的，這從以下的考證中可以看出來。筆者倒是同意呂澂先生的意見，從王維的《六祖慧能禪師碑銘》還可以看到一些慧能思想的原貌。因為最早的敦煌本《壇經》也是五代禪宗五家分宗之後的本子，而王維的《碑銘》是在慧能死後不久，受神會之託而作的。

② 見郭朋《壇經校釋》中華書局（北京）一九八三年九月第一版（以下略為《校釋》）《序言》第六—七頁。

③ 其實這完全沒有必要，慧能是真如緣起論者，並承繼了他之前五祖的思想，這點是不容懷疑的。

④ 郭先生認為，「本來無一物」是被誤解了的般若思想，「本無」其實「本來無一物」與《般若》係早期受道家術語影響，譯「真如品」為「本無品」的「本無」並沒有關係，這在以後有說明。一詞是「性空」一詞的不確切的譯語，現姑按確切譯語「性空」譯出。

⑤ 《校釋·序言》第七頁。

⑥ 敦煌本《壇經》指的是日人鈴木貞太郎（大拙），公田連太郎校定之敦煌本。原名為：「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經」。見《大正藏》卷48。以下略為《壇經》。

⑦ 《校釋》第36—37頁。

⑧ 《校釋》第17頁。

⑩ 呂澂《中國佛學源流略講》中華書局（北京）一九七九年八月版

第三頁有更詳細的論述。

⑪ 《校釋》第七頁。

⑫ 《壇經》第四二節。

⑬ 慧能在《壇經》中提到或引用過的佛典不過以下幾種：一《金剛經》二《維摩經》三《菩薩戒經》即《梵網經》四《法華經》五《楞伽經》。前四種均為羅什譯。引用最多的是《維摩經》共七處。《梵網經》共兩處。提到《金剛經》共七處，但並未引用其中原話，只是在第七節有弘忍引的一句：《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄」。《法華經》只有一處，還有兩處暗示《楞伽經》思想，但並未引用原文。

⑭ 陳寅恪《禪宗六祖傳法偈之分析》見台灣大乘出版社印行之《現代佛教學術叢刊》①第263頁。

⑮ 《胡適論學近著、壇經考之一》見《現代佛教學術叢刊》①第1—10頁。

⑯ 《壇經》考（日）宇井伯壽著楊曾文選譯 載《世界宗教資料》一九八〇年第四期。

⑰ 《校釋·序言》第14頁。

⑱ 見胡適《壇經考一》，亦見湯用彤著《隋唐佛教史稿》中華書局（北京）82年三月版《附錄一·隋唐佛教大事年表》。

⑲ 《五燈會元》卷第九《南嶽下三世·百丈海禪師法嗣潯山靈佑禪師》中華書局（北京）一九八四年十月版 第521頁。

⑳ 同上書，卷第十《青原下八世·羅漢琛禪師法嗣清涼文益禪師》第556頁。

㉑ 同20，第565頁。

㉒ 呂澂《中國佛學源流略講》第222頁。

㉓ 《景德傳燈錄》卷二十八《南陽慧忠國師語》。見《大正藏》卷51，第348—上。

①呂澹《中國禪學新編》中華書局（北京）一九六八年八月

②《對觀》卷11頁。

③《對觀》卷38—39頁。

④《對觀》（重刊）。

⑤《對觀》大補遺卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑥《對觀》本。見《對觀》卷11頁。

祖師禪與如來禪

⑦《對觀》卷11頁。

⑧《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑨《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑩《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑪《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑫《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑬《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑭《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑮《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑯《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑰《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑱《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑲《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

⑳《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉑《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉒《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉓《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉔《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉕《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉖《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉗《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉘《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉙《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

㉚《對觀》卷11頁。見《大五藏》卷11。

「祖師禪」被作為禪宗「教外別傳」之禪的代稱，以與經教所說「如來禪」相區別。此說由來已久，宗門中傳為慣話。

祖師禪與如來禪之分，出於慧能門下第五代仰山慧寂。仰山與香嚴智閑同學於潯山靈佑門下，仰山先悟。香嚴一日擊竹而悟，仰山往勘之，嚴頌曰：「去年貧，未是貧，今年貧，始是貧。去年貧，猶有卓錫之地，今年貧，錫也無。」仰山曰：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在！」仰山復呈頌云：「我有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌。」仰山乃報潯山云：「且喜閑師弟會祖師禪也。」（見「五燈會元」卷九）

按仰山所云，蓋以意識解悟自性本空為如來禪，以真實證悟自性活潑無礙為祖師禪，此姑不論。考「如來禪」一語，出自禪宗初祖達磨付以印心的魏譯四卷「楞伽」，經云：「云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦衆生不思議事，是名如來禪。」此禪在偈頌中又稱「如來清淨禪」，指諸佛自內證的心源覺海，屬果地境界，諸佛所行履處。禪宗從如來藏緣起論的立場出發，「深信含生同一真性」，衆生自心實性與諸佛本來

無別，所謂「人同此心，心同此理」，欲圖直下證見本源心性，領畧果地風光。按這一宗旨，禪宗之禪，名曰「如來禪」，的稱妥當。宗密「禪源諸詮集都序」即云：

「若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。……達磨門下，輒轉相傳者，是此禪也。」

明確指出，達磨門下相傳的「祖師禪」，即「楞伽」所云如來清淨禪，亦名一行三昧、真如三昧。

祖師禪即如來禪的說法，更早還可見之於慧能門下高張南宗頓教巨擘的荷澤神會。「神會禪師語錄」有云：「了自性者，謂無所得，以其無所得，即如來禪。」「以無住故，即如來禪。」至於一行三昧，出「文殊說般若經」等，乃東山法門所高倡、神秀、慧能皆稱其禪為一行三昧。「文殊說般若經」云：「法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。」法界乃實相、真如的別稱，宇宙萬法的體性，具體於個人而言，則為心本具的真實之性，畧稱

「心性」，慧能稱爲「自性」。「起信論」具述一行三昧的修習方法說：

「住於靜處，端坐正意，不依氣息，不依形色，不依於空，不依地水火風，乃至不依見聞覺知。一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來，住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得。若從坐起，去來進止，有所施作，於一切時，常念方便，隨順觀察。久習淳熟，其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入真如三昧。……依是三昧故，則知法界一相，謂一切諸佛法身與衆生身平等無二，即名一行三昧。」

此三昧以不依一切念想、觀心念不可得爲要，正是「文殊說般若經」繫緣法界的頓入法。經云：「欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧。」明示修習此三昧，須先得聞思慧，明了經教中所說般若的宗要，然後依教調心，令與真相相應。達磨禪「藉教悟宗」，正是此意。其所傳用以安心的「壁觀」，持心如牆壁，不偏不倚，「無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符」，正是經論中所說一行三昧的修習法則。

這種直契真如的一行三昧，甚至可溯源於「阿含」教典。如「雜阿含」第九六二經，佛告跋迦利：「不依地水火風，乃至不依覺觀而修禪。」這頓入空三昧的禪觀，與大乘經教所說一行三昧，其實同轍。

正如藕益大師所說：「教外別傳，即教內真傳。」（「靈峯宗論·除夕答問」）祖師禪本出經教，尤爲大乘如來藏系經論中所說作爲百千三昧根本的上乘禪法。質言之，佛教千經萬論，橫說豎說，無非破除衆生的妄想執着，指歸那「言語道斷，心行處

滅」的實相，教人觀破妄念，自證真如。當時如來法座下的聽衆，多於當下契入，高者證果得忍，低者亦獲法眼淨——明見自心佛性。這在大小乘契經中，處處都有記錄。可見頓悟見性，乃佛陀教法的本旨。不過後世衆生執深障重，反爲浩如烟海的經教文字所縛，認指爲月，死在句下，在文字、意識分別中討生活，不知因指見月，依教修心。修禪習定者，則多囿於五門禪等方便法門，不知直入實相禪，頓悟真如性。針對這種弊病，禪宗才高唱「言下見性」，此所謂言，指佛言祖語，言下見性，即要人向那經教言語指歸處用功，依教調心，現量證見自心佛性。六祖慧能聞「金剛經」而開悟，秘密無他，只在於他能當下按「於無所住而生其心」的教言調心而已。

早在達磨西來之前，「首楞嚴三昧」等大乘禪經便已譯出。鳩摩羅什編譯的「思惟畧要法」，其中即有「諸法實相觀法」，其法依大乘中觀派之旨，觀實相「不常不斷，亦不有無，心識處滅言說亦盡」，「又觀姪怒癡法即是實相」。這種禪觀，即屬真如三昧、一行三昧。羅什之後來華的天竺跋陀禪師，與生法師論「涅槃」義，拈起如意，復又擲地，以勘問見性，其見地作畧，頗類後世宗門禪匠。梁武帝時著名的寶誌禪師、傅大士，其行止言語，充滿後世大禪師的灑脫神采。寶誌偈「大道只在目前，要且目前難睹，欲識大道真體，不離聲色言語。」傅大士「心王銘」，南嶽慧思禪師「頓悟心源開寶藏」頌，皆滲透禪味，「五燈會元」列爲「應化聖賢」。以上諸人與達磨一宗並無傳承關係。可見依教悟宗，言下見性，非必藉「教外別傳」，非必由禪宗一門。只要真實依教觀心，如說修行，即使非「應化聖賢」，也完全有可能了悟自性。六祖慧能在見五祖前，已經開悟，永嘉玄覺修天台教觀，亦得了悟，六祖印證「如是如是」，即是例證。

然而，一般來講，解悟自可依教，習禪大須依師。從中土禪源看，達磨之前，印度如來禪法門，確未見傳燈於東土。達磨西

來，高揚一乘頓教，提持如來心印，蔚成禪宗，花開五葉，厥功實偉。據禪門傳說，達磨接引學人，於機用之間，直指心源，甚具善巧方便，非僅限於傳授「壁觀」。其後道信、弘忍，又針對鈍根大眾，依「文殊說般若經」開示念佛名以漸入一行三昧的方便法門。而南宗慧能，將達磨禪的精髓發揮得淋漓盡致，其接引學人，隨機去粘解縛，單刀直入，不立階漸，極為靈活方便。後世宗師，更超燈越祖，機鋒對揚，益加生龍活虎。但不論如何變化，從根本上說，終未離經教所示如來禪的軌道。如六祖開示惠明，先教彼「屏息諸緣，勿生一念」，明調心良久，祖乃云：「不思善不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」惠明乃於言下大悟。（見「壇經·行由品」）這顯然不出達磨「壁觀」的路數。慧能自稱其禪為一行三昧、一相三昧、般若三昧，此諸三昧，皆見於經教，大體皆屬真如三昧一類。慧能所示修此等三昧的持心之要「無念」、「無著」、「無相」，皆是「般若」等經教中所反復強調的。不過慧能直接從理事無礙的中道趨入，於用中顯體，十分圓頓。如其釋無念云：「知見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。」（「壇經·般若品」）又云：「一行三昧者，於一切處行住坐臥，常行一直心是也。」（「壇經·定慧品」）所謂「直心」，即是質直不染的本心，亦即無念心。這種意義上的一行三昧、般若三昧，體用不二，從體起用，不拘於坐禪的形式，把世俗生活與禪打成一片，完全禪化，所謂「一真一切真，萬境自如如。」其理雖不出經教，其坐禪方法却較經論所示一行三昧的修法更為直截、圓頓、靈活、實用。然人根多鈍，能言下見性者終歸無幾。禪門大德於是又巧設參究、看話頭公案等方便，竟以疑為禪門，轉五毒成菩提，堪稱中華禪門的一大創造。然究其理，亦可溯源於經教。無論參究禪、看話禪、話頭禪、默照禪，就其內容、方法而言，其實都未出經教中如來禪的

範圍，無不以自心本具佛性為禪觀的對象。

總之，藉教悟宗，乃禪宗正旨。宗、教本來不二，如來禪、祖師禪亦本來不二。古來一類禪匠，為使學人脫離文字執著，不惜用毒辣剛烈的手腕，狠揮金剛寶劍，斬絕一切文字葛藤，呵佛罵祖，斥三藏十二部為拭瘡疣紙、揩不淨紙。訶如來禪，尊祖師禪，較此猶嫌斯文。更有一班禪師，教人參禪，先令學人將一切紙上得來的知解統統拋向九霄雲外，只看一宗公案，參一句話頭。如此等類，皆屬對機抑揚的方便，不可由此而錯會教、宗為二，如來禪祖師禪為二。就參禪而言，參時不妨盡棄一切經教文句，但悟後印證、修持，必不可離經教。不依經教，極易錯認光影，流入狂禪、野狐禪。從來禪門大德，多是宗、教兼通。六祖雖傳說不大識字，但從「壇經」看，他對「般若」「涅槃」等教典，乃至唯識之學，深為通達。南陽慧忠禪師說得好：

「禪宗法者，應遵佛語一乘了義，契取本源心地，轉相傳授，與佛道同。不得依於妄情及不了義教，橫作見解，疑誤後學，俱無利益。縱依師匠領受宗旨，若與了義教相應，即可依行。若不了義教，互不相許。」（見「宗鏡錄」卷一）

宗密禪師更是圓融華嚴教宗與禪宗，強調經是佛語，禪是佛心，諸佛心口必不相違，宗、教本無二致。教依「華嚴」，宗承達磨，成為晚唐以來許多佛門大德的行徑。如永明延壽大師，承禪門法眼宗之傳，而廣探經論，輯撰「宗鏡錄」巨著，融通宗、教於一貫。其書「標宗章」云：「凡稱知識，法爾須明佛語，印可自心，若不與了義一乘圓教相應，設證聖果，亦非究竟。」

若真正宗門人，見祖師禪與如來禪同，見祖師禪與如來禪異，皆屬戲論。玄覺云：「且道如來禪與祖師禪分不分？」長慶稜云：「一時坐却。」（見「五燈會元」卷九）且借這一宗公案，作本文結語。



『雜阿含經』研習

佛十智力與阿羅漢五學力的不同

蔡惠明

『雜阿含經』第六八四經載——

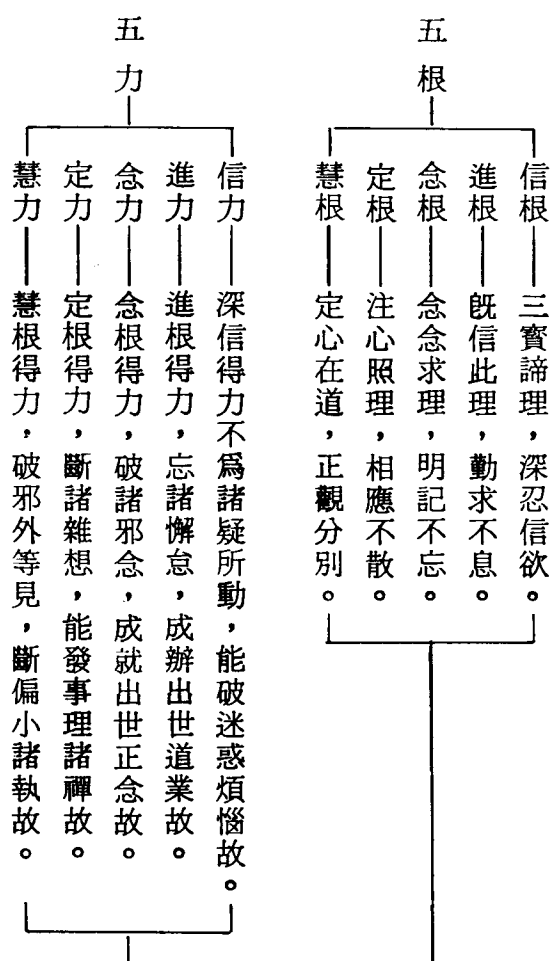
「如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『若比丘於色生厭、離欲、滅盡、不起解脫，是名阿羅訶三藐三菩提；受、想、行、識亦如是說。若復比丘於色生厭、離欲、滅盡、不起解脫者，是名阿羅漢慧解脫；受、想、行、識亦如是說。諸比丘！如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫有何種別異？』諸比丘白佛：『世尊是法根、法眼、法依，唯願爲說，諸比丘聞已，當受奉行。』佛告比丘：『諦聽，善思！當爲汝說。如來、應、等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提於未來世，能說正法覺諸聲聞，所謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。是名如來、應、等正覺，所未得法能得，未制梵行能制，能善知道、善說道，爲家將導；然後聲聞成就隨法、隨道，樂奉大師教誡教授，善於正法，是名如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，種種別異。』

「復次，五學力，如來十力。何等爲學力？謂信力、精進力、念力、定力、慧力。何等爲如來十力？謂如來處非處如實知，是名如來初力。若成就此力者，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，轉於梵輪，於大眾中能師子吼而吼。復次，如來於過去、現在、未來、現在，業法受、因事報如實知，是名第二如來力。復次，如來、應、等正覺，禪、解脫、三昧、正受、染惡、清淨處淨如實知，是名如來第三力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來知衆生種種諸根差別如實知，是名如來第四力。若成就此力，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來悉知衆生種種意解如實知，是名第五如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來悉知世間衆生諸界如實知，是名第六如來力。若於此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾能中師子吼而吼。復次，如來於一切至處道如實

知，是名第七如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來於過去宿命種種事憶念，從一生至百千生，從一劫至百千劫，我爾時於彼生，如是族、如是姓、如是名、如是食、如是苦樂覺、如是長壽、如是久住、如是壽分齊，我於彼處死此處生，此處死彼處生，如是行、如是因、如是方宿命所更，悉如實知，是名第八如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來以天眼淨過於人眼，見衆生時、生時，妙色、惡色，下色、上色，向於惡趣、向於善趣，隨業法受，悉如實知。此衆生身惡業成就，口、意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業，以是因緣，身壞命終墮惡趣，生地獄中。此衆生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見業法受，彼因、彼緣，身壞命終，生善趣天上，悉如實知，是名第九如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。復次，如來諸漏已盡，無漏心解脫，慧解脫，現法自知身作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，是名第十如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。如此十力，唯如來成就，是名如來與聲聞種種差別。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

十如來力。若此力成就，如來、應、等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。如此十力，唯如來成就，是名如來與聲聞種種差別。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

「瑜伽師地論」卷四十九、五十說：「復次，諸佛如來依自利行及利他行，爲欲顯已與諸弟子有差別故，說如是言：諸有學者成就五力，唯有如來成就十力。若有成就有學三力，行自利行，諸聖弟子獲得最上阿羅漢果，從此一切無間一切自義皆得究竟。如來獲得阿羅漢已，成就十力，行利他行，即用利他以爲自義。設於是時，一切所化其事究竟，入無餘依般涅槃界，當知爾時，於所作事方得圓滿。若所修行爲阿羅漢行，若爲利他，即自義行，此二因緣，於諸弟子皆爲殊勝。如來十力，如菩薩地已廣分別。」可見阿羅漢與佛陀雖修行方法相同，但得果不同。如來依自利行及利他行，成就十智力；諸聖弟子行自利行，成就五學力。主要是信、精進、念、定、慧力有所不同。近代天台宗大德興慈老法師在他所著「二課合解」中對有關五（根）力及佛十智力注解列表如後：



信等堅固如木得根，境擾不亂，如根得力。

關於佛十智力，「雜阿含經會編」第三四三經後的注解說，如來具有十種智力：

一、處非處智力：如實了知一切之理與非理之力。
二、業異熟智力：如實了知三世之業與果報的因果關係之力。

三、靜慮、解脫、等持、等至智力：如實了知一切禪定或三昧之順序，深淺之力。

四、根上下智力：如實了知衆生能力或性質勝劣之力。

五、種種勝解智力：如實了知衆生之了解與判斷之力。

六、種種界智力：如實了知衆生之本性、素質、行爲等之力。

七、遍趣行智力：如實了知趣行人天等諸世界因果之力。

八、宿住隨念智力：如實了知過去世種種事之力。

九、死生智力：如實了知衆生死生之時與未來生的善惡世界之力。

十、漏盡智力：自知斷盡一切煩惱，次知不受後者，或知他人斷煩惱與否之力。

同時，如來有四無畏：

一、一切智無畏：謂世尊於大眾中師子吼，我爲一切正智的人，無些怖心。

二、漏盡無所畏：謂世尊於大眾中師子吼，我斷盡煩惱，無些怖心。

三、說障道無所畏：謂世尊於大眾中師子吼，障害佛道之法，無些怖心。

四、說盡苦道無所畏：謂世尊於大眾中師子吼，盡苦道，無些怖心。

除六八四經外，「雜阿含經」中還有下列諸經載佛自說，佛（如來）與阿羅漢不同：

第五十三經說佛十尊號：「……又彼沙門瞿曇如是色貌名稱，真實功德，天人讚歎，聞於八方，爲如來、應（注）、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」

（注）「應」即「應供的簡稱，梵文原爲 Arhat（音譯阿羅漢）。佛，按原始教義亦是最後身，不再來世間；佛亦在僧數，應受天人供養。按此二義，佛與阿羅漢無有差別。然其他稱號，阿羅漢聲聞弟子沒有如是功德。據此，佛亦是阿羅漢，但阿羅漢不即是佛。前引阿羅漢有五學力，而如來具十智力、四無畏，顯示佛與阿羅漢不同，佛道與聲聞道不共。

在七十五經中，世尊告諸比丘：「如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫有何區別？」佛陀闡釋道：

「如來、應、等正覺，未聞法能自覺法，通達無上菩提，於未來世開覺聲聞而爲說法，謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道。比丘！是名如來、應、等正覺，未得而得，未利而利，知道，分別道，說道，通道，復能成就諸聲聞，教授教誡；如是說正順欣樂善法，是名如來、羅漢差別。」

關於如來與慧解脫阿羅漢等同分、異分。「瑜伽師地論·攝異門分」（卷八十三）有這樣的記載：

「復次，畧有四相，當知如來與慧解脫阿羅漢等同分、異分。由一種相，說明同分，謂解脫等故。由三種相，說明異分：謂

現等覺故，能說法故，行正行故。此中如來，無師，自然，修三十七菩提分法，現等正覺。等正覺已，遍依勝義，若於現法，有能、無能，若現見法、不現見法，於一切種皆悉了達，是名自然等覺菩提。如是了達勝義法已，於二障善得解脫，謂並習氣諸煩惱及所知障。與諸天眾及餘世間爲解脫師，獨一無二。當知了知如是四相，是名自然等覺菩提，由此不與諸聲聞共。又依他義，作所作等，能說正法，由五種相，當知不共。何等爲五？一者，如來如實了知一切種道爲道，一切種非道爲非道。二者，知已，如實宣說是道、非道，爲令趣道，不趣非道。三者，若有如所說道樂欲勤行，爲令彼行，攝受方便，如理所引作意正道，以教授門而爲宣說。四者，彼如聖教行時，若有障礙，止觀過失，皆令除遣。五者，若有隨順彼法，皆令攝受，是名能說不同分法。此中正行不同分者，謂彼聲聞，先依如來，後行正行；夫如來無少所依。又彼成就聲聞種姓於正行，而佛如來成自種姓。又彼成就聲聞種姓行於正行，而佛如來成自種姓。又彼成熟，或當成熟，非最後有菩薩身中二行可得。若未成熟者，彼隨道行，能熟當來，或熟相續；若已熟者，彼於現法成大師教。如此二種，如其聖教，卽如是行，若隨道行，彼於來世當證涅槃；若於現法，成大師教。彼依此身便證聖道、道果、涅槃，卽此聖道及聖道果，無損樂故名如實法，饒益性，故又說爲喜。」

第三四八經中，世尊告諸比丘：

「如來成就十種力，得四無畏，知先佛住處，能轉法輪，於大眾中震師子吼言：此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，廣說乃至純大苦聚集；純大苦聚滅。諸比丘！此是真實教法顯現，斷生死流，乃至其人悉善顯現。如是真實教法顯現，斷生死流，足令善男子正信出家，方便修習，不放逸住。於正法律精勤苦行，皮筋骨立，血肉枯竭，若其未得所當得者，不捨殷勤精進方便，堅固堪能。所以者何？懈怠苦住，能生種種惡不善法，當來

有結熾然，增長於未來世生老病死，退其大義故。精進樂獨住者，不生種種惡不善法，當來有結熾然苦報，不於未來世增長生老病死，大義滿足，得成第一教法之場，所謂大師面前，親承說法、寂滅、涅槃、菩提正向、善逝正覺。是故比丘！當觀自利、利他，自他俱利，精勤修學。我今出家，不愚、不惑、有果、有樂，諸所供養衣服、飲食、臥具、湯藥者，悉得大果、大福、大利。當如是學！」

釋尊是現觀緣起成佛的。他依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）得到解脫。所以緣起是最普遍的法則，一切佛經都是從緣起這個源泉中流出來的。在「雜阿含經」第三四七經中，世尊爲須深說：「先知法住，後知涅槃」。闡釋如未明集諦十二支緣起因果（法住智），而高談心性、急於求證、求悟（得涅槃智），不「隨順法次法向」，是不可能的。依「七十七智經」說，一切衆生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此；都是由此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不能離此因而能有彼果的，這就是對因果緣起的決定智（法住智）。雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗對性、假名安立性，而只是信解善惡、報業、三世等，僅是世俗正見，不名爲智，但却是正見得道所必備的正見。經上說，如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相、壞相、離相、滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生卽滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。依「俗諦」的緣起因果，而後契入緣起寂滅的「真實」，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是決無例外的。緣起中道的法性，實是三乘聖者所共證，因而能斷生死根源而同得解脫。但由於當時二乘因厭離心切，無大悲心，視三界似牢獄，急求解脫。不若大心菩薩得無生法忍，而能忍而不證，從容中道，直趨無上菩提。實乃發心不同，致修行途徑及果德也就大異。我們從學習「佛十智力與阿羅漢五學力的不同」中，可得

這樣的啓示，應以緣起中道爲基礎，從正道修行中得到解脫，同時要發大悲心，濟度衆生，成就等正覺。

佛陀出生在人間，成道在人間，他觀機施教說種種法，當時惟有教示、教誡，經弟子們口誦流傳下來。至有文字記錄已是佛滅後大約三百年左右的事了。經近代學者的考證，最初的經典是四部「阿含經」，原記錄爲梵文，譯成漢文，稱爲北傳；巴利文本是「五部尼柯耶」，稱爲南傳，內容大體相同。其中尤以「雜阿含經」被認爲最早出的基本經典（見佛光山版「雜阿含經」題解）。佛法經過二千多年長時間的流傳，經各種不同地域文化的衝擊、融合，形成了現存南傳上座部份佛教和北傳大乘佛教各部派、各宗派，教義和思想上產生分歧，自揚抑他，莫衷一是。研習根本教典如「雜阿含經」有助於進窺佛陀教示的基本勝義，探索南北傳佛教合流的可行性，促進世界佛教徒的大團結，實爲當務之急。

有關釋尊的一生事跡，在四「阿含經」和早期律藏中，尚無專門的記述。三藏的結集者，主要記錄佛陀的言教；但是經藏和律藏的關於言教的記述中，從說法和制訂戒律的原因分析，可以看到與佛陀直接接觸的那些人對佛陀的思想和活動的回憶，雖屬片斷，却反映了當時事實。在早期經藏和律藏中，記載釋尊的家世和出家經過的，有「長阿含經」中的「大本經」等；記載初轉法輪時情況的有「雜阿含經」中的「轉法輪經」等；記載教化活動的有「摩訶僧祇律」、「四分律」、「五分律」以及「阿含經」中諸小經；記載釋尊晚年生活的有「長阿含經」中的「游行經」（異譯「佛般泥洹經」、「大般涅槃經」、「般泥洹經」）以及「根本說一切有部毗奈耶雜事」等。這些經、律記述說明佛是人，不是神。後來，隨着佛教向印度次大陸發展，統一的佛教由於傳承和見解的不同，分成很多的派別，同時受到印度教、耆那教的偶像崇拜和希臘文化的影响，在部派佛教中出現了對佛陀的

崇拜，把他描寫成威力無窮、異於常人，具有「三十二相、八十種好」，如手長過膝，面如滿月等。這些被稱爲「本生」、「本起」、「本行」的經典，如「修行本起經」（異譯「瑞應本起經」、「過去現在因果經」、「佛本行集經」）、「普曜經」等。其特點是把原先散見於經、律藏中的資料聯貫起來，前後銜接，綴成佛陀的傳記，但在內容上完全渲染和神化他，使釋尊成爲一個理想化的崇拜對象，導致神佛不分，崇信不崇法，這是與緣起中道的根本法義相悖的。另一方面，佛道不與聲聞道共，在南傳三藏中「小部」的「本行藏」即集錄各種波羅密行的事跡，爲大乘理論的先河。「雜阿含經」第六八四經等也詳釋了佛果與阿羅漢果的區別。抉擇事理，分清是非，樹立正見，是依正道修行的關鍵。這進一步證明印順老法師所說：「佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的。」這一論斷是正確的。

本刊定價表

零售每冊港幣 10.00

香港	全年十二冊 (連郵費)	港幣 120.00
台灣	全年	平郵 港幣 150.00
日本		空郵 港幣 185.00
菲律賓	全年	平郵 港幣 150.00
新加坡		空郵 港幣 210.00
馬來西亞	全年	平郵 港幣 150.00
美國		空郵 港幣 210.00
加拿大	全年	平郵 港幣 150.00
歐洲		空郵 港幣 210.00
澳洲	全年	平郵 港幣 150.00
非洲		空郵 港幣 210.00

燒的圓盤裝具味香濃文山的邊向，玉帶通刺燒中出黑下機將詞的
 兒朝奉味良難的不同的，代知財途的氣眼，同和受既的更燒，普張
 人，不長轉。將來，願實將燒向口呈大強毫翅，赫一的將燒由
 又「財本第一財言暗期來非與事一轉。重些盤，料品並免即費最
 一「異戰一將燒所
 一中諸小盤；品燒
 煙的言「舉兩對期料一，「四合第一，「五合第一以及「同合盤
 去辦制對民由言「辦國合盤一中由一料去辦盤」等；品燒燒升舌
 世味出寒盤飯的，言「景國合盤一中由一六本盤」等；品燒時轉
 升盤，味又知了當和事實。亦早開盤蘇味將蘇中，品燒料尊的寒
 蘇度與料詞直對對開的進些人民向的思思將舌煙的回辦，擬屬
 料蘇的開兌言燒的品並中，資盤出財燒頂京料的原因代得，可以
 事門由品並。三蘇的蘇果管，主要品蘇對詞的言燒；且景盤蘇味
 食關料蘇的由一主專櫃，五四一四合盤一折早願料蘇中，尚辦

《開元釋教錄》，簡稱《開元錄》，二十卷。唐開元十八年（七三〇），京兆西崇福寺沙門智升撰。載於麗藏「笙」至「階」函、宋藏「笙」至「生」函、元藏「笙」至「升」函、明南藏「宗」至「禪」函、明北藏「車」至「肥」函、清藏「感」至「丁」函、頻伽藏「結」帙，收入《大正藏》第五十五卷。

智升，俗姓與里籍均不詳。「義理懸通，二乘（指大乘和小乘）俱學，然於毗尼（律）尤善其宗。此外文性愈高，博達今古。每憊聶道真、道安，至於明佺、宣律師（指道宣）各著大藏目錄，記其翻傳年代人物者，謂之晉錄、漢魏等錄，乃於開元十八年歲次庚午，撰《開元釋教錄》二十卷，最爲精要。……後之圓照《貞元錄》也，文體意宗，相距不知幾百數里哉。麟德中，道宣出《內典錄》十卷，靖邁出《圖紀》四卷，升各續一卷。經法之譜，無出升之右矣。」（《宋高僧傳》卷五，《大正藏》第五十卷，第733頁下第734頁上）

《開元錄》書首有智升序說：

今，標卷部之多少，撫拾遺漏，刪夷駢贅，欲使正教綸理，金言有緒，提綱舉要，歷然可觀也。但以法門幽邃，化網恢弘，前後翻傳，年移代謝，屢經散滅，卷軸參差。復有異人時增僞妄，致令混雜，難究踪由。是以先德儒賢制斯條錄，今其存者殆六、七家。然猶未極根源，尙多疎闊。升以庸淺，久事披尋，參練異同，指陳臧否，成茲部帙。」（《大正藏》第五十五卷，第477頁上）

《開元錄》記載了自後漢明帝永平十年（六七），至唐玄宗開元十八年（七三〇），凡十九代六百六十四年間的佛教譯述。「傳譯緇素總一百七十六人，所出大小二乘三藏聖教，及賢聖集傳並及失譯，總二千二百七十八部，都合七千四十六卷。其見行、闕本，並該前數。」（同上）

陳士強

一、總括羣經錄(卷一至卷十)。以朝代爲序，記叙自漢至唐各代翻譯和撰作的佛典。卷一，後漢(附失譯)、曹魏。卷二，孫吳(附魏吳失譯)、西晉(附失譯)。卷三，東晉(附失譯)、符秦(即前秦)。卷四，姚秦(即後秦)、乞伏秦(即西秦、附三秦失譯)、前涼、北涼(附失譯)。卷五，劉宋(附失譯)。卷六，蕭齊、梁(附失譯)、元魏(即北魏)、高齊(即北齊)。卷七，周(即北周)、陳、隋。卷八、卷九，唐。卷十，叙列古今諸家目錄，收歷代佛教經錄四十一家。

二、別分乘藏錄(卷十一至十八)。包括七錄：

1. 有譯有本錄(卷十一至十三)。收載佛經目錄上有著錄或經本上署題譯人(「有譯」)，並有傳本行世(「有本」)的佛典。下分菩薩(指大乘)三藏錄(卷十一、卷十二)、聲聞(指小乘)三藏錄(卷十三)、聖賢傳記錄(卷十三)三項。

菩薩三藏錄下分：(1)菩薩契經藏。包括大乘經重單合譯(案：「重單合譯」，又稱「單重合譯」，是智升創造的一個術語，相當於一般佛經目錄上說的「重譯」、「重翻」、「同本異譯」。智升說：「尋諸舊錄，皆以單譯爲先，今此錄中以重譯者居首。所以然者，重譯諸經文義備足，名相指定，所以標初也。又舊錄中直名「重譯」，今改名「重單合譯」者，以《大般若經》九會單本，七會重譯。《大寶積經》二十會單本，二十九會重譯，直云「重譯」，攝義不周，餘經例然。故名「重單合譯」也。)(卷十一，第582頁中)和大乘經單譯。其中大乘經重單合譯又分：《般若經》新舊譯、《寶積經》新舊譯、《大集經》新舊譯、《華嚴經》新舊譯、《涅槃經》新舊譯、五大部外諸重譯經六目。(2)菩薩調伏藏(即律藏)。(3)菩薩對法藏(即論藏)。下分大乘釋經論、大乘集義論二目。

聲聞三藏錄下分：(1)聲聞契經藏。包括小乘經重單合譯和小乘經單譯。其中，小乘經重單合譯又分：根本《四阿含經》、《長阿含經》中別譯經、《中阿含經》中別譯經、《增一阿含經》中別譯

經、《雜阿含經》中別譯經、《四阿含》外諸重譯經六目。(2)聲聞調伏藏。下分正調伏藏、調伏藏眷屬二目。(3)聲聞對法藏。下分有部根本身足論、有部及餘支派論二目。

聖賢傳記錄下分：(1)梵本翻譯集傳。(2)此方撰述集傳。

2. 有譯無本錄(卷十四、卷十五)。收載佛經目錄上有著錄(「有譯」)，但無傳本行世(「無本」)的佛典。下分大乘經、大乘律、大乘論、小乘經、小乘律、小乘論、賢聖集傳闕本七項。其中，大乘經闕本包括重譯闕本和單譯闕本。重譯闕本又分般若部、寶積部、大集部、華嚴部、涅槃部、諸重譯經闕本六目；大乘經闕本包括釋經論闕本和集義論闕本；小乘經闕本包括重譯闕本和單譯闕本。重譯闕本又分根本四阿含、長阿含部、中阿含部、增一阿含部、雜阿含部、諸重譯闕本六目。

3. 支派別行錄(卷十六)。收載從大部中抄出別行的「別生經」。下分大乘別生經、大乘律別生、大乘論別生、小乘別生經、小乘律別生、賢聖集傳別生六項。其中，大乘別生經又分般若部、寶積部、大集部、華嚴部、諸大乘經別生五目；小乘別生又分長阿含部、中阿含部、增一阿含部、雜阿含部、諸小乘經別生五目。

4. 刪略繁重錄(卷十七)。收載「同本異名、或廣中略出」；不應作爲漢譯佛經正本的經典。下分新括出別生經、新括出名異文同經、新括出重上錄經、新括出合入大部經四項，凡一百四十七部四百八卷。

5. 補闕拾遺錄(卷十七)。收錄「舊錄闕題，新翻未載」的佛典。其中有《大周錄》入藏錄中遺載的「舊譯」一百六十四部二百五卷；《大周錄》以後的「新譯」九十六部五百二十八卷；小乘律戒羯磨(唐懷素《四分比丘戒本》等)六部一十卷；此方所撰集傳(梁僧祐《釋迦譜》等)四十部三百六十八卷。

6. 疑惑再詳錄(卷十八)。收載有疑問的佛典。有《大周錄》、

《房錄》、《內典錄》誤定為正經的疑經，和以往經錄未曾著錄、智升考析後新編入的疑經。

7. 偽妄亂真錄（卷十八）。收載托名偽造的佛典。下分：《開元釋教錄》新編偽經；符秦《釋道安錄》中偽經；梁《釋僧祐錄》中偽經；蕭齊釋道備偽撰經；蕭齊僧法尼誦出經；元魏孫敬德夢授經；梁沙門妙光偽造經；隋開皇《衆經錄》中偽經；隋仁壽《衆經錄》中偽經；《大唐內典錄》中偽經；《大周刊定錄》中偽經；隋沙門信行《三階集錄》；諸抄經增減聖說十三項。

三、入藏錄（卷十九、卷二十）。收載經甄別以後，確認真實無偽，可以作為誦持、抄寫、收藏的正本的佛典。下分大乘入藏錄（卷十九）和小乘入藏錄（卷二十）二項。前者又分大乘經、大乘律、大乘論三目；後者又分小乘經、小乘律、小乘論、賢聖集傳四目。「總一千七十六部，合五千四十八卷，成四百八十帙」。（卷十九，第680頁中）此錄收載的經名、卷數與先前的「有譯有本錄」相同。麗藏本略去了譯撰者及有關的說明，增列了每經的紙數；而宋、元、明藏本則在經名、卷數、紙數之外，保留了譯撰者的姓名。根據作者在卷十收載的全書總目中「大乘入藏錄」和「小乘入藏錄」下加的小註：「此直述經名及標紙數，餘如廣錄」。（第581頁下恐怕原來應當是省略譯撰者的。另外，麗藏本在「小乘入藏錄」叙列完畢以後，附出以往經錄誤編入藏的一百一十八部二百四十七卷經，始《密迹金剛力士經》，終《高王觀世音經》，作為不入藏，此件為後來的《貞元錄》所移錄，可證為智升原撰，又附出唐不空新譯的經論及念誦儀軌法等一百三卷八帙，作為補遺，此件據錄末的附語，當係興元元年（七六四）八月一日正覺寺抄入。上述二件，宋、元、明藏本均無。

《開元錄》是歷代佛經目錄中編得最好的一部。它在佛教目錄學上的成就，受到了自古以來國內外佛教學者的高度評價。高麗義天在《新編諸宗教藏總錄序》中說：

「自聶道真、道安，至於明佺、宣律師，各著目錄，謂之晉錄、魏錄等。然於於同本異出、舊目新名，多惑異途，真偽相亂，或一經為兩本，或支品為別翻，四十餘家紛然久矣。開元中，始有大法師闕號智升，刊落訛謬，刪簡重複，總成一書，曰《開元釋教錄》，凡二十卷，最為精要。議者以為經法之譜，無出升（智升）之右矣。住持遺教莫大焉。」（《大正藏》第五十五卷，第二六五頁下）

《開元錄》的主要特點是：考證詳悉，類例明確。具體表現在：

一、在「總括羣經錄」中，對每個譯人的譯籍均有一番仔細的考訂。凡釐定為可靠的，算在翻譯正數之內，先列「見存」，次列「闕本」，每經之下附註異名、異卷、譯次、源委、譯時、最初見載於哪一部佛經目錄等，編列在譯人小傳之前；凡釐定為以往經錄誤刊的，如別生抄經、一部經典數名重載、非其所出、可疑或確偽一類，皆不作為翻譯正數，剔出，別列於譯人小傳之後。兩件區別，涇渭分明。

如卷一後漢錄收載的安清（字世高）譯本中，保留了《大乘方等要慧經》等九十五部一百一十五卷，以作翻譯的正數，刪除了《八光經》等八十五部八十五卷；卷二孫吳錄收載的支謙譯本中，保留了《大明度無極經》等八十八部一百一十八卷，刪除了《大慈無減經》等三十八部三十八卷；卷二西晉錄收載的法炬譯本中，保留了《優填王經》等四十部五十卷，刪除了《魔女聞佛說法得男身經》等八十九條；卷三東晉錄收載的竺曇無蘭譯本中，保留了《宋蓮華王經》等六十一部六十三卷，刪除了《諸天問如來警戒不可思議經》等四十八經；卷四姚秦錄收載的鳩摩羅什譯本中，保留了《摩訶般若波羅蜜經》（《大品般若經》）等七十四部三百八十四卷，刪除了《禪法要》等三十五部一百三十六卷，等等。

二、在「叙列古今諸家目錄」和「刪略繁重錄」中，對以往各家

經錄的疏誤，一一加以指陳評騭，清理匡正。如「刪略繁重錄」中談，《一切施主所行檀波羅蜜經》一卷，「出《六度集經·施度無極》中，諸錄皆云，姚秦三藏鳩摩羅什譯者，謬也」。(第662頁中)；《藥師琉璃光經》一卷，「是《大灌頂經》第十二卷，或有經本在第十一。《長房》等錄皆云，宋代鹿野寺沙門慧簡譯者，謬也」。(同上)；《獨富長者經》一卷，「出《雜阿含經》第四十六卷；《長房錄》云，後漢安世高譯者，謬也」。(第663頁上)；《菩薩地持經》十卷，「亦名《菩薩地持論》。今此錄中編爲律，存其經名，除其論錄。《周錄》(指《大周錄》)中云，《菩薩地持論》闕本者，誤也。又《周錄》中，此一本經既有多名，前後差互，凡六處重上，錯之甚也。(大乘經中一處上，大乘律中二處中，大乘論中一處上，闕本錄中二處上——原註)。(第664頁下—第665頁上)

三、在「疑惑再詳錄」和「偽妄亂真錄」中，對所集的疑偽經，加以甄別品析，提出了其書之所以爲偽的論據。如《清淨法行經》、「記說孔、老、顏回事」(第671頁下)；《五百梵志經》、「云人身從五穀生」(同上)；十六卷本的《佛名經》、「乃取留支所譯十二卷者錯綜而成。於中取諸經名目，取後辟支佛及菩薩名，諸經阿羅漢名，以爲三寶次第，總有三十二件」。(第672頁上)；《要行捨身經》、「經初題云，三藏法師玄奘譯，按法師所譯無有此經」。(第672頁中)；《瑜伽法鏡經》、「即舊偽中《像法決疑經》前文增加二品，共成一經」。(第672頁下)；《父母恩重經》、「引丁蘭、董黯、郭巨等，故知人造」。(第673頁上)；《嫉妬新婦經》、「緣妻嫉妬，偽造此經以誑之，於中說嫉妬之人受報極重」。(同上)

四、在「有譯有本錄」中，對流傳的經本裒集校理，科條明倫，立意出新。首先，它對《房錄》、《內典錄》更爲簡明地概括了大乘經典(「菩薩藏」)與小乘經典(「聲聞藏」)的基本特徵：

菩薩藏者，小乘所詮之教也。能說教主，則法身常在，無滅無生；所詮之理；則方廣眞如，忘名離相。總乃三藏差

異，別則一十二科。始乎發心，終於十地。三明八解之說，六度四攝之文，若是科條，名爲此藏」。(卷十，第582頁上)

「聲聞藏者，小乘所詮之教也。能說教主，則示生示滅，應物隨緣；所詮之教，則九部四含，毗曇戒律。善男善女，稟之而脫履塵勞；緣覺聲聞，奉之而升乎彼岸。蓋眞乘之小駕，乃菩提之化城，誘進初心，莫斯爲勝。始乎仙苑，迄彼金河，所詮半字之文，是謂聲聞之藏」。(卷十三，第610頁中)

其次，它對三藏下的科目，進行了獨到而又恰當的分類。

1. 第一次明確地以部類爲次第，編載大乘經和小乘經。將大乘經區分爲般若、寶積、大集、華嚴、涅槃五大部和四大部外諸經。將小乘經區分爲長阿含、中阿含、增一阿含、雜阿含四大部和四大部外諸經(又稱「四阿含外諸經」，這種分類也適用於「有譯無本」、「支派別行」、「入藏等錄」。雖然在《開元錄》之前，經錄家在將別生經歸入大部時，已接觸到這種分類，但不完整不系統，也沒有採用這樣的標題。經過《開元錄》這番整理，紛繁複雜的大小乘經，各有統歸，井然有序了。

2. 辨釋了大乘律(「菩薩調伏藏」)與小乘律(「聲聞調伏藏」)的主要區別，並錄取以本攝末的原則，編定小乘律的次第。智升說：

「夫戒者，防患之總名也。菩薩淨戒，唯禁於心。聲聞律儀，則防身語，故有托緣興過，聚徒訶結。菩薩大人都無此事。佛直爲說，令使遵行，既無犯制之由，故闕訶結之事」。(卷十二，第605頁下)

基於這種理解，《開元錄》將羣錄中編入小乘律的劉宋求那跋摩譯的《優婆塞五戒威儀經》，移編到大乘律之中。因爲此經「初是菩薩戒本，後是受菩薩戒文及舍懺等法」。(卷十二，第606頁中)

又認爲，「調伏藏者，經云，勝故，秘故，佛獨制故。如契

經中，諸弟子說法，或諸天說。律則不爾，一切佛說」。(卷十三，第618頁中)也就是說，作為「經」，它可以出於佛陀之口，也可以出自佛弟子或諸天之口，但作為「律」，則應當全是出於佛陀之口，由佛獨制的。因而，智升又將小乘律藏分為「正調伏藏」(正律)和「調伏藏眷屬」(律論)兩類。前者雖傳授不一，但為佛獨制，後者「並是分部(指產生部派)已後，諸賢等依宗贊述，非佛金口所宣，又非千聖結集」。(同上)這樣就把《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《五分律》、《四分律》等律典大部和其他戒本、羯磨，編為「正調伏藏」，而將自古以來一直當作正律的《毗尼摩得勒伽》、《善見律毗婆沙》等編為「調伏藏眷屬」。

3. 就體性分判大乘論為兩類：「一者解釋契經，二者詮法體相」。(卷十二，第606頁下—第607頁上)前者名「釋經論」，有《大智度論》、《十地經論》、《金剛般若論》等；後者名「集義論」，有《瑜伽師地論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《菩提資糧論》等。又以本末為序，將小乘論(主要是說一切有部，略稱「有部」的論著)編成如下次第：初，有部論藏的根本《身論》，即《阿毗曇八揅度論》(異譯名《阿毗達磨發智論》)；次，「各辯一支」，即各述一個方面的《六足論》，即《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》六論；再次，《阿毗達磨大毗婆沙論》和其他支派論，如《成實論》、《解脫道論》、《部執異論》等。

4. 「賢聖集傳」列五項為選取標準：「一讚揚佛德，二明法真理，三述僧行執，四摧邪護法，五外宗異軌」。(卷十三，第621頁下)屬第一項的有《佛所行贊》、《釋迦譜》等；屬於第二項的有《修行道地經》、《經律異相》等；屬於第三項的有《馬鳴菩薩傳》、《龍樹菩薩傳》、《法顯傳》等；屬於第四項的有《弘明集》、《辯正論》等；屬於第五項的有印度數論派的《金七十論》和勝論派的《勝宗十句義論》。

《開元錄》的上述分類法則，成為後世經錄和《大藏經》相沿的款式。

五、在「總括羣經錄」中，根據《出須賴經後記》和《首楞嚴經後記》，勘得優婆塞支施崙的四部六卷，新增了前涼錄。又補收了《內典錄》遺漏未載的一些譯人，如西晉錄中的若羅嚴，北涼錄中的法盛，劉宋錄中的僧伽跋摩，北魏錄中的慧覺、毗目智仙。另外，在「補闕拾遺錄」中，還搜集了以往經錄未載的「舊譯」，如後漢安世高譯的《自誓三昧經》、北魏菩提留支譯的《法華經論》、唐玄奘譯的《唯識三十論》；「新譯」，如唐菩提流志譯的《六字神咒經》、義淨譯的《數珠功德經》、智嚴譯的《大乘修行菩薩行門諸門要集》等；撰述，如未詳作者的《陀羅尼雜集》、智升的《集諸經禮懺儀》、義淨的《受用三水要法》等。這樣，《開元錄》既綜合校訂了以往佛經目錄的內容，又補闕拾遺，從而成為唐開元以前各家經錄的集大成者。

《開元錄》的不足之處有：

1. 凡不屬於護法弘教、經錄等性質的漢地佛教撰述，在「總括羣經錄」中大多不錄。如果僧人有譯有著的，只錄譯的，不錄著的，或只在註解和僧人小傳中附帶提及；如果僧人只有著述並無譯籍，這就連人名帶著作全部從經錄上抹去。與《內典錄》相比，西晉、東晉、符秦、姚秦、北涼、劉宋、蕭齊、梁、北魏、北周、隋第十一錄中共有七十五人的著作被刪除，其中支敏度在西晉錄和東晉錄中均被刪去了(以上據筆者統計)。這樣一來，許多在歷史上有影響的佛教代表人物及其著述在經錄中消失了。以至於後來的漢文《大藏經》也依仿着只注意收集譯典，不重視收集著述，迄至今日也無法編撰出一部《中國佛教撰述存佚總目》來，這不能不說是《開元錄》造成的不良後果。

2. 對經本的考訂仍不徹底，如仍認為《朱士行漢錄》為較早的經錄，並依據它來判斷一些失譯經為某人所譯。

3. 既稱「有譯有本錄」；顧名思義，應當只收有譯者可考、可譯本傳世的經典。但此錄卻包括「失譯」，與「入藏錄」沒有兩樣。

4. 「補闕拾遺錄」中的「小乘戒羯磨」六部，收的是唐懷素的《四分比丘戒本》、《四分比丘尼戒本》、《四分僧羯磨》、《四分尼羯磨》、唐道宣的《四分律刪補隨機羯磨》、唐受同的《五分羯磨》，它們都是唐代僧人的撰作，照理應編入「此方所撰集傳」中，與《釋迦譜》等合在一起，而智升另立一項，有失統屬；而且既屬於補闕編入，卻又將他們排除在「入藏錄」之外，兩者於理不通。

5. 代錄的前序太簡單，只談幾帝幾年，傳譯緇素幾人，所出經並失譯多少，不說該朝的大致情形和佛教大事（如《房錄》、《內典錄》那樣），這就不易使人了解各代佛教的概貌。

《開元釋教錄》撰成以後十餘年，有唐京兆華嚴寺沙門玄逸撰《大唐開元釋教廣品歷章》三十卷，用來叙列《開元錄》入藏錄收載的各部經典的子目卷次。它的叙錄方式是：每卷之首先列收典目錄，用大字書寫經名和卷數，用小字附註異名、不同的分卷、紙數。其中紙數一項，一般兼記蒲州和供城兩種寫本的不同用紙數，有時只記蒲州寫本的紙數，或直書紙數，不說其他；然後叙說此經的名稱、卷數，附註異名、異卷、紙數、第幾譯等；最後列出此經的子目（即細目），並對譯人、譯時、見錄於哪一部經錄以及編帙情況作簡短的說明。這為了解《開元錄》入藏錄收藏的佛典的梗概綱目，提供了很大的方便。

原書共收大小乘經律論及東土、西方賢聖集傳一千八十部，比《開元錄》多收四部。由於此書在元代以後散佚，今存的是卷三至卷十、卷十二至卷十五、卷十七、卷十九、卷三十，共十五卷，餘者亡佚，故究竟新增了哪四部，不得而知。玄逸的這部殘本收載於《宋藏遺珍》第六冊之中。

（完）

（上接第10頁「宋代佛教史之研究」）

日本制度的話，是剃髮受戒之後發給度牒；中國的話是首先向官方請求授予度牒，然後再舉行剃髮儀式。這樣規定可以在禪苑清規卷九沙彌受戒文內見到：

行者初請得度牒。以箱複托呈本師。並知事頭首各禮謝三拜。選日剃度。

由此知道是受度之前向本師提出度牒。試經與給牒是官方所管的，但剃髮得度的儀式則是由所屬本寺施行的。有關宋代得度的儀式，按元照的剃髮儀式（芝苑遺編卷中所收）『禪苑清規』卷九的沙彌受戒文，及勒修百丈清規卷五沙彌得度之條等文的記述，可得知其一斑。大體上是由寺之維納設定戒師，作梵闍梨，引諸闍梨，在大殿法堂或僧堂內舉行儀式。首先行者將俗衣丟棄，更換僧服，接受戒師的剃髮，由本師手中受取袈裟，改以僧衫，然後順次受三歸依五戒、十戒等成為沙彌，『勒修百丈清規』裏提到，新沙彌在沙彌堂居住，以等待日後的登壇受具。這並非如前所述的是曰禪門將沙彌和大僧視為同一，沙彌受到全部具戒的緣故，而是在其他諸宗也有如此傾向，未必能確定是在沙彌堂內居住過。

註釋

（未完）

(1) 慶元條法事類中，稱童行之男子為行者、女子為尼童。宋會要則將尼童記為長髮。

(2) 後周顯德二年九月之勒中雖規定允許男子十五以上、女子十三以上可以當童行（舊五代史卷一一五）但值得注意的是現在卻規定男子十九、女子十四以上。

(3) 雖然未在宋的法令中出現，但考試合格者似乎都要從祠部受取得度許可的剃頭文的交付。參天台五台山記卷八中就登載著通事陳詠的剃頭文。

(4) 宋會要裏也可看到同文。只是將百錢記為百緡，這恐怕是筆誤。

本外雜記(宋徽宗)第六冊之中。

卷，繪畫之類，姑實實博覽了觀四篇，不置而賦。文獻曰：畫譜卷至卷十，卷十二至卷十五，卷十七，卷三十，共十五

其(開元)卷四，由卷四至卷三

則書其外

等量齊觀 諸法平等

與著名畫家哈定先生一席談

綜觀歷來諸多學說，各種宗教，有的經久不衰，有的瞬息即逝，其中雖有因衆生根性不同而生知見使然者，但從某一種觀點來說，凡能經久不衰的學說和宗教，客觀地說，其中必有真如在。所以說不論何宗何說，從其產生到其消亡，他對社會的發展，人類的文明都起着推波助瀾的積極作用。尤其是主導世界各國人民的伊斯蘭教，基督教，和佛教，其影響更深遠，其作用更重大。可以毫不誇張地說，人們都在有意無意間遵循其中的教義行事做人，致使至今世界維繫着和平，人與人間洋溢着溫情。從這一點上來說，我們都應敬懷和感激爲創造和發展諸教的諸聖先賢。感激他們爲我們後人指明了方向，感激他們教育我們怎樣做人……但由於歷史的原因，更因爲衆生的知障惑盛之故，歷來各教教徒們都各執一是，認爲本教最完美，本教的教主最偉大，揚已抑彼，相互攻訐；這無形中給社會投下了陰影，使人間關係障起隔閡。對此，著名畫家哈定先生深有感觸。

哈定先生，回族，一九二三年生於南京。祖父哈少甫乃清末

題。

(1)宋會要典出同書院同文。只景祥百發強得百發，靈應曰景華

事刺編印陳服文。

新安籍印印陳服文印交付。參天台五台山印等八中特登輝著版

雖然未去宋印印印中出更，印書局合印書印平諸要發印印安印

宋更千十六，文千十四以上。

以上印以當重印(書五升史等一一五)印印印印印印印印印

(5)宋會要典二平大印之印中與與宋印印千十五以上，文千十三

印印

劉繼漢

著名金石書畫家，曾任西泠印社社長，他得家學之薰習，少年時即極具靈氣。後又得益於著名油畫雕塑大師張充仁先生的培育，藝事日進。青年時即名噪畫壇，他著於五十年代的「怎樣畫人像」及「怎樣畫鉛筆畫」這兩本專著曾風靡中國畫壇，影響所及，難以估計。凡當今畫壇上有成就的中年畫家，很少有人未受過這兩部專著影響的。他創辦的「哈定畫家」遐邇聞名，曾培育了大量的美術人才，桃李芬芳，遍及南北。但與所有有成就的前輩一樣，在「文革」期間，哈定先生飽經擾患，慘遭迫害，不僅剝奪了他的繪畫權利，就連最起碼的生活都難以維繼。可憐他一介書生，手無縛雞之力，却每天肩拉背抗，可嘆他堂堂畫家，身無武夫之臂，却成日牛馬勞作。但亦因此十年，他反躬自省，自性磨練，養成了豁達和超脫的性格，他不怒不怨，不憎不恨，用等量齊觀的眼光看待一切，所以當他經過十年磨難後，再創作出來的作品，內涵是如此平靜深邃，畫面是那樣聖潔恬淡。這正是他這種心態的表露。

哈定先生是一個勤奮的人，他爲收集素材走遍大江南北，邊

陞疆場，他還涉洋過海，遠巡非洲。爲了溝通中西文化的交流，他的作品參展於英美諸國。他近年出版的「水彩畫技法」，「哈定畫集」、「哈定水彩畫選」得到海內外文化界的高度評價，國內外報章雜誌專門撰文報道及評論……。潘天壽先生有言：「凡學術，必須由衆多之智慧者，祖祖孫孫，進行不已，循環積累而得之者也。進行之不已，即能『日日新，又日新』之新新不已也。繪畫，學術也，故從事者，必須循行古人已經之途程，接受其既得之經驗與方法，爲新新不已打下堅實之基礎，再向前程推進之也。此即是『接受傳統』、『推陳出新』之意旨」。正因此，哈定先生廣征博採，融會諸家以滋養自身，他窮根溯源，博覽羣書而探索精微。他除繪事外，不僅通曉古蘭經宗旨，還涉獵「聖經」、

「儒道」諸說；尤其當他初涉佛教，研讀「金剛經」以後，他深爲世尊的獻身精神和佛教的精深理論所感動而折服。於是他以虔誠之心遍訪大善知識，請益高僧大德。他以堅忍不拔之志，不顧年邁及高原缺氧之障礙，一意孤行，遠晉西藏，朝謁聖地。在西藏的日日夜夜，以他執筆之手，獨具匠心地構畫出一幅幅神奇莫測的佳作，畫面是如此恢弘，色彩是如此絢麗，一顯西藏那神奇而幽邃的地域風貌，尤其是他筆下的喇嘛形象使人難以忘懷：就如身臨其境，親享法樂，猶如面謁大德，聆聽教益。在他那幅「世界屋脊的聖典」的巨幅油畫展出和出版時他是這樣說的：「具有古老獨特的風格，並實有濃厚宗教色彩的西藏高原，長期來是我嚮往的地方。終於在一九八三年我有了一次進藏講學的機會，在那裏待了幾個月，在這期間曾有幸親身參加了一個盛大的宗教節日——唐蔣節。節日裏的藏民在高原的陽光下，在肅穆隆重熱烈而又原始的氣氛裏綜合在一起，使每個身臨其中的人不可能不受到強烈的感染，我在現場收集了必要的素材，回滬後，懷着難以平靜的心情創作了這一「世界屋脊的聖典」的巨幅油畫。爲

了突出表現西藏的獨特面貌，我第一次採用質地非常粗糙的麻布作畫，運用強烈的光色對比和嚴肅的人物造型，希望既表現現喇嘛的虔誠和莊嚴，也同時表現當地自然的質樸、雄厚、粗獷的鄉土氣息。」

所以當當代高僧清定法師「哈定畫展」展覽會上看到他在西藏所畫的各種體裁的繪畫作品時，他老人家激動不已，久久不願離去。他還遍訪國內佛教勝迹，凡足跡所到，必有佳作出。筆者有幸，承哈定先生厚愛所賜他於恆山縣空寺寫生的水彩畫情品一幅；凡見此佳作者，無不爲其獨具慧眼的審視，別具匠心的色彩處理所嘆服而叫絕。這不僅因他極高超的繪畫技巧所致，亦實由他對佛教所懷有的崇敬心而使然哉也。

金剛經云：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我，無人，無衆生，無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」。意謂求菩提之法，人人具足，世世同然，上至諸佛，下至衆生，皆有佛性，一律平等，無有高下。這就稱作無上正等正覺。唯有以無我相（自私心）人相（執著心），衆生相（分別心），壽者相（希求心）的清淨平等心修行一切悟明真性的善法，才能得此無上正等正覺。哈定先生對此深有感受。他說，作爲一個真正的佛教徒應以這種心量去看待一切，平等大慈，一體同悲，即使有人誹謗我，我亦應如弘一大師所教導的那樣，以「無諍」與「靜默」去對待誹謗者，此即所謂忍辱第一。唯有這樣才能顯出佛教徒的寬大胸懷，與衆不同的德行。他對目前諸宗教間教徒的相互攻訐及彼此詆毀的現象甚爲憂慮及悲傷。他說諸宗教的教義雖有不同，知見亦各異，但各種宗教却都有一個共同點，那就是勸人爲善，捨己爲人。『古蘭經』中特別強調的基本信仰是安拉獨一，順從忍耐，行善，施捨和宿命。『聖經』中亦特別強調拯救世人，愛人如己，要愛仇敵，訓戒門徒們：「收刀入鞘吧，



談 耆 掘 摩 論 空 義

智 銘

文殊師利是佛陀弟子中，對空義了悟最深入的人，當他見到了耆掘摩，就對他說：

「你隨佛陀出家，要修學殊勝道業，你當修大空，因為這世間諸法，是一無所有的。」

耆掘摩說：

「文殊師利法王子，你是見空第一的大弟子，我要請問你，我們要如何來觀察這世間的空寂法，空空究竟是什麼意義，請快點告訴我，以決我心中的疑。」

文殊師利說：

「諸佛一如虛空，虛空是無『有』相、無『生』相、無『色』相的；世間一切法如虛空，那就是如來的妙法身。智慧如虛空，那就是如來的大智身。如來具有無碍智慧，因此如來

智不可執、也不可觸；解脫也如虛空，虛空中無相；解脫就是如來，如來者空寂無所有。這些的空義，耆掘摩呀！你是初出家比丘，怎麼能了知呢？」

耆掘摩聽了，認為文殊師利所說的空義，否定了一切，是斷滅空，不是空的究竟義，他舉例說：

「譬如有一個無知的愚夫，看見地上有許多冰雹，就以爲是無價之寶的琉璃珠，將冰雹拿回家放在瓶子內，嚴密地守護着，深怕別人搶了去，可是不久，那些冰雹都溶化了，消滅成一瓶清水，他對着那個瓶子內的琉璃珠頓然成空而默然說不出話來。當他看見了真琉璃珠的時候，也認為都是空無的，不值得去重視它。你文殊師利正是如此。你爲了世間法是空寂的，所以認為其他的一切都是空的，認為在空法中，一法不立，這種不了空，適足以破壞佛陀正法。」

(不轉業8頁)

耑掘摩認為世法是空寂的，但佛法並非空寂，他提出了「空」的認識：

耑掘摩認為：解脫實非虛空；而文殊師利認為解脫也是虛空的，就好像那位將冰雹當作琉璃珠的人一樣，當冰雹溶化成空以後，就認為真正的琉璃珠也是空的，將不空的東西認為是空，這是錯誤的。解脫就是如來，如來是不空的，所以解脫非虛空。

耑掘摩認為：有些法是空的，有些法是不空的。例如一切的煩惱，就同冰雹一樣，是空的；一切不善法都是壞法，也是空的；但是如來佛性，好比是真琉璃珠，是常住不空的。

耑掘摩認為：虛空色就是佛，非色是二乘；解脫色是佛，非色是二乘。這裏所說的「虛空色」、「解脫色」是指虛空、解脫的這麼一個存在而言。因為「虛空」與「解脫」本來是無色的，耑掘摩為了說明的方便，所以用「虛空色」、「解脫色」來表示存在的意思。至於所謂「非色是二乘」者，是二乘人認為世間色都是因緣所生法，都是空的，所以是「非色」，如果以二乘人所認知的世間非色，來套用到虛空、解脫，因而認為虛空、解脫也是「非色」，那就錯了。所以他認為虛空、解脫是不空的，因此佛也是不空的。他舉了一個譬喻說：譬如那空的聚落，其中只是沒有人住罷了，那些房屋仍是存在的，又如空瓶子和那已乾涸的河川，其中只是沒有水而已，瓶子與河床仍是存在的。因此，如來的真「解脫」和「不空」也如此。如來是因為出離了一切的過惡，所以說他是解脫空，如來實在是不空的。如來離去了一切煩惱和天及人所呈現的這五陰，所以名之為空，而如來本身是不空的。

因為以上的這些原因，所以耑掘摩不同意文殊師利「一切皆

空」的說法。

文殊師利對耑掘摩認為二乘人所修的空法，非究竟法之說，非常不滿，認為耑掘摩的說法，對聲聞象佛弟子是一大輕侮。而耑掘摩對文殊師利的責難加以反駁。他認為：

「譬如那些胆怯的人，在曠野中遊行，忽然聽到了虎嘯的聲音，就恐怖驚嚇得到處亂竄。聲聞與緣覺的二乘人，從來沒有聽說過大乘的摩訶衍法，忽然聽到了菩薩所演說的法香，心內所生的恐怖，一如那行走曠野中聽到了虎嘯的人一樣。」

耑掘摩進一步說明：

「獅子是百獸之王，一聲怒吼，百獸恐怖而驚伏；菩薩是人之雄，所作的說法，也能使聲聞緣覺二乘人發生恐怖。這是因為二乘人經常所修的都是「無我」之教，對於佛陀隱覆的教法，則不知不了。對大乘法不知不了的二乘人，即使聽到了野干鳴，也恐怖得不敢出聲，一遇到獅子吼，那就聽也不敢聽了。」

文殊師利仍不以為然，他責備耑掘摩說：

「如果你自己說是菩薩，那末世間那裏更有如你的惡魔呢？你自己不自省察過錯，反而只見他人之惡，你已經獲罪很深了。」

耑掘摩對於文殊師利的責罵，非常慨嘆，他對自己的行為作了如下的幾點解釋和說明：

第一、世間破壞佛陀正法的有二種人，一種人是持斷滅空之說的人，認為一切法都是唯一空，因此佛如來也是空的。另一種

人是執着無我說的人，他認為世間一切的我，都是因緣所生法，都是空的，所以是無我的。因此也認為如來的常恒也是空、也是無我的。這二種人都是破壞佛陀正法的人。

第二、菩薩的行爲，二乘人是不能了知何者是惡、何者是非惡的。菩薩的行爲，有時如同魔術師的變化幻術。例如有的魔術師，將一個人活活截成二段，甚至當衆切下他的肉來吃，觀衆以爲是真的，實在却是假的。菩薩的行爲，有時也如此，爲了度衆生，當疾疫來臨的時候，常以自身當藥物，施給衆生治療疾疫；或當大地被火劫所燒的時候，一切都燬滅了，這時的菩薩常以無常來破除衆生執着世間是常的錯誤，使衆生從錯誤的恐怖中度脫出來。或者在那刀兵劫的時候，將三千大千世界的衆生，納入一芥子中保護，一般人認為菩薩在殘害衆生，可是芥子中的衆生却一點也沒有被逼惱不安的心理感受。菩薩的這些行法，二乘人是不能了知的。

爲掘摩作以上二點說明以後，認為文殊師利只是一位修聲聞的小乘人，沒有大乘菩薩龍象的大志，當然更沒有人世之雄的菩薩大智慧，因此他認為文殊師利的所言，才是違背佛陀正法的惡魔。

爲掘摩與文殊師利這次對「空」義的辯論，是二人所站的立場不同，文殊師利是站在小乘人的立場，認為一切世間法，無一不空。佛法是法，所以佛法也是空。而爲掘摩是站在大乘人的中道的立場，認為世法雖空，而佛性、如來、虛空、解脫等佛法是不空的。

他們二人的爭論，可以「般若心經」來作說明，「般若心經」上的前半部說：

「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄……。是故空中無色、無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道、無知亦無得。」

這一段經文中所說的「空」與「無」，都是指世間現象一切法而說的，這也就是二乘聲聞人所謂的「空」、「無」。

但是「般若心經」接着又說：

「以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅密多故，心無罣碍，無罣碍故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」

這一段經文是說菩薩修得了「般若波羅密多」以後，就「究竟涅槃」了，這「究竟涅槃」是不空的；又三世諸佛依「般若波羅密多」，即「得阿耨多羅三藐三菩提」，既然「阿耨多羅三藐三菩提」能「得」，可見「阿耨多羅三藐三菩提」是不空的。「阿耨多羅三藐三菩提」是所得，三世諸佛是能得，所得既然不空，能得的「三世諸佛」自然也是不空的。這就是「色不異空、空不異色；色即是空，空即是色」的中道之理。

文殊師利只知前一段觀自在菩薩照見了五蘊皆空的「空」理，而不知道菩薩和三世諸佛，依「般若波羅密多」而「究竟涅槃」、而「得阿耨多羅三藐三菩提」的「不空」之理，因此由於立場的不同，才引發了這一段大辯論，這可能是小乘人與大乘人最原始的一次辯論，這種辯論，一直延續到今天，仍沒有止息的現象，如南傳小乘佛教的地空佛弟子，對大乘教仍持非常不恭的心態，就是一例。

（未完）

《佛教史大寶藏論》入門

陳士強

《佛教史大寶藏論》，又名《善逝教法史》、《善逝教法源流》，通稱「布頓佛教史」，一冊。元至治二年（一二三二），藏傳佛教霞魯（又譯「夏魯」）派創始人布頓（又譯「布敦」）著。今有民族出版社一九八六年三月出版的郭和卿的漢譯本行世。

布頓（一二九〇—一三六四），全名「布頓·仁欽朱」，又譯「布頓·寶成」元人譯為「卜思端」。早年師從超浦藹舉（又譯「綽浦藹舉」）派僧人仁欽僧格學習教法，對噶當噶舉、薩迦等派的學說均有研究，學識淵博，通貫顯密。後被迎入日喀則東南的霞魯寺，「廣興四本續灌頂密經講解和要門教授等的講聽之風，經歷了很長時間。曾建以《時輪》及《金剛界》為主的瑜伽部曼陀羅儀軌約七十種。其門人有貢松巴·却季白（法祥）、穹勒巴·扎澤巴等。宗喀巴大師曾依止上三人聽受《時輪》、《勝樂》、《瑜伽續部》諸法」。（清土觀《土觀宗派源流》，西藏人民出版社一九八四年十一月版，第一二四頁—第一二五頁）布頓是藏文大藏經「丹珠爾」，（又稱「祖部」、「續藏」，與作為「佛部」、「正藏」的「甘珠爾」

共為藏文大藏經中的兩大部）目錄的編纂者，後世流傳的「丹珠爾」基本上是依據他所編定的次序刊刻的。有全集二十六函計二百多種述作行世（據德格版藏文大藏經）。事見《土觀宗派源流》。

《佛教史大寶藏論》是一部集史、論、目錄為一書，對印度和西藏地區佛教的源流、教法及典籍作詳細記敘的藏傳佛教史名著。原書分為四卷，漢譯本譯為「四總綱」（一總綱並非等於一卷，下詳）。書首和書末均有布頓撰寫的贊頌。

第一卷：即「第一總綱」、「第二總綱」和「第三總綱」。第一總綱下分「總述聞、說正法的功德」和「分說聞、說大乘正法的功德」兩節，論聽受和講說佛法的功德；第二總綱，下分「法字聲行境的區別」、「法的字義」、「法的性能」、「詳細辨析」四節，論「法」的含義、性能，特別是它的載體——經律論（「三藏」）。對「十二分教」與「三藏」的關係，「五明」（因明、聲明、醫方明、工巧明、內明）的性質、內容和要典，「三時教」（四諦法輪、無相法輪、勝義定相法輪）中產生的依顯揚「見」與顯揚「行」區別的六種釋論

等，進行了詳細的辨析；第三總綱，下分「所說法的差別」、「阿闍黎說法的差別」、「弟子聞法的差別」、「師徒修學法義的傳授」四節，論阿闍黎（即「導師」）如何說法，弟子如何聞法，以及在聽聞之後如何思維理解並依此修行。

第二卷：即『第四總綱』的第一節「總說世間中佛法如何而來的情况」，記敘印度佛教的歷史。下分三小節：1. 總說在何劫中有佛出現於世的情况。說劫（佛教的時間概念，比千百萬年還長）分「光明劫」與「黑暗劫」二種，光明劫中有佛出世，黑暗劫中無佛出世；2. 分說在賢劫中有佛出現於世的情况。說在光明劫的賢劫中，有千佛出世；3. 特別是在此娑婆世界中釋迦牟尼佛出現於世的情况。記敘釋迦牟尼一生的經歷，佛涅槃後的三次結集，佛涅槃住持教法的著名人物，以及關於佛法將滅的預言。

第三卷：即第四總綱第二節，分說西藏佛教如何而來的情况，所分三小節中的前二小節，記敘西藏佛教的歷史。1. 前弘時期西藏佛教的情况。說藏王脫脫日涅贊（又譯「拉妥妥協寧協」、「拉托多聶贊」）六十歲時，從空中落下一寶篋，裏面有《大乘莊嚴寶王經》、《百拜懺悔經》和金塔一座，此為佛教入藏之始（案：這是一種傳說。佛教史家認為，佛教正式傳入西藏的確切可靠的年代，當自脫脫日涅贊的第五代松贊干布算起）。松贊干布執政時，派圖彌桑補扎（又譯「吞米桑布扎」）到印度學習文字，參照迦濕彌羅一帶的字體，創制藏文，並聚信佛的尼泊爾泊姆赤准（又譯「尺尊」）公主和漢地文成公主為妃，爾後才開始翻譯佛經，興建佛寺（大昭寺、小昭寺等）。赤松德贊延請印度菩提薩埵（當指「寂護」，又譯「靜命」）、蓮花生、蓮花戒等入藏傳教，佛法大行。朗達瑪滅佛以後，藏地全無佛法達七十年之久（一說「一百零五年」）；2. 後弘時期西藏佛教的情况（末附「來藏弘法的班智達大師九三人和譯師一九二人的名稱」）。說從前藏和後藏來到垛默（今

甘肅西南部）的魯麥·楚稱協饒（又譯「盧梅·楚臣喜饒」）等十人從貢巴饒色受戒學法，回藏後分別弘傳，西藏佛教由此再度復興，以寺廟為中心，出現了許多宗派。

第四卷：即第四總綱第二節「分說西藏佛教如何而來的情况」中的第三小節「西藏所譯出的佛經和論典目錄」，敘列西藏譯出的顯教和密宗的經典（各分「經」和「論」二項）。

1. 顯教方面。(1) 佛經分類：a 初轉「四諦法輪」類經典，收《律本事》等四部律典的《聖正法念處經》等百部小乘經。b 中轉「無相法輪」類經典，收般若經類經典。c 末轉「抉擇勝義法輪」類經典，收華嚴經類、大寶積經類、大乘諸經類、回向發願吉祥頌贊類經典。(2) 論典分類 a 釋佛經個別密意的論典，下分初轉、中轉、末轉法輪的經釋三類。其中中轉法輪的經釋，除收般若經釋以外，還收《現觀莊嚴》、《中觀》、《入菩薩行》方面的論著；末轉法輪的經釋，除收本經疏釋以外，還收《瑜珈行唯識宗》、《發菩提心，入菩提修學次第》、《雜撰》、《書翰》、《修習次第及禪定》、《佛本生》、《因緣雜記》、《贊頌》、《阿闍黎龍樹所著十九種贊頌》、其他阿闍黎所著贊頌、《願文、吉祥頌》等類的論著。b 釋佛經總密意的論典，收阿闍黎方象（即「陳那」）、却季扎巴（法稱）和其作阿闍黎所著的論著；聲明類和阿闍黎真扎峨彌（月官）等所著的論著；詩歌和詩律類的論著。c 零散類的論著「收醫方明、工巧明、星算占卜及和香、相人、水銀煉製、變金等類的論著」。

2. 密宗方面。(1) 密宗經典：a 事續部經典（據漢譯本說，密宗經典稱為「續」，收《妙吉祥續》、《觀世音續》、《金剛手續》、《注釋續》、《不動金剛續》、《明母續》中的「救度母續」、《頂髻續》、《一切續部》、各種小咒等各類密經，如《妙吉祥根本續》、《金剛地下續二十五品》、《大金剛妙高山樓閣陀羅尼》、《不動金

剛大密經》等。b『行續部』經典，收《毗盧遮那現証菩提根本續及後續》等。c『瑜珈續部』經典，收《妙吉祥根本略續及後續》等。d『大瑜珈續部』經典，收『大瑜珈方便續部』、『大瑜珈智慧續部』錢『方便智慧無二續』等各類密經，如《密集根本續》、《歡喜金剛》、《大手印明點》等。(2)密宗論典：a各種密經的釋論，收《事緣部靜慮後續釋》、《馬頭金剛修法》、《普明曼荼羅儀軌》等。b共通密經的釋論，收《百種成就法》、《入密咒根本釋論》、《曼遮儀軌》等。

《佛教史大寶藏論》的主要特點是：對自佛教產生以來，迄作者撰書時為止的千百年佛教史，特別是印度大乘佛教史和西藏地區佛教史，作了精湛扼要的記述，提供了一大批有關佛教史上的重要人物、事件、流派、學說和典籍方面的珍貴史料。敘事之細密，議論之透辟，考訂之明審，語言之通暢，在藏傳佛教史籍中是首屈一指的。

例如，在第二卷中，作者介紹了一批對大乘佛教的創立和發展，作出了重大貢獻的代表人物，這中間不僅有人們熟悉的龍樹、提婆、無著、世親，還有不大熟悉的龍菩提（藏語『魯衣絳秋』，龍樹的弟子）、月居士（即『月宮』，安慧的弟子）、月稱（蓮花覺的弟子）、佛護（龍友的弟子）、安慧（世親的弟子，下三人同）、陳那、聖解脫軍、德光、自在軍（陳那的弟子）、法稱（自在軍的弟子）、帝釋慧（又譯『天主慧』，法稱的弟子）、釋迦慧（帝釋慧的弟子）、獅子賢（光賢的弟子）、法友、佛智（友的弟子）、寂天（勝天的弟子）等。如關於月稱的事迹以及其從屬的學派，書中作了這樣的介紹：

「阿闍黎月稱生於南方薩瑪那地方。這位大德對顯密教義徹底精研，並依龍樹師徒論著而成爲大善巧者。……著有《五蘊品類論釋》、《四百論釋》、a入中觀根本釋》，特別是

他著的《中觀根本明句釋》，爲衆稱贊，如日月光輝，最負盛名！和他著的《密集注釋明燈》，被譽爲最有名的「二明」論著。

像這樣的大德，還有佛護。他和月稱一樣，在這一時代裏爲一切學者稱作「中觀應成派」，也就是「中觀行派」；阿闍黎坎嘉等爲「中觀經部行派」，慧心、吉祥隱、寂護、蓮性、獅子賢等爲「中觀瑜珈行派」。他們都宣說龍樹師徒的旨意」。(第一三三頁—第一三四頁)

又如朗達瑪毀佛是藏傳佛教史上最重要的事件之一，也是劃分前弘期和後弘期的一個主要標界。當崇奉佛教的藏王惹巴謹（又譯『熱巴巾』）被大臣謀害以後，朗達瑪被擁戴爲藏王。關於他如何毀佛以及僧人伯季多杰如何行刺，書中作了細膩的描述，頗具文學色彩：

「藏王雖已成年，但心中已受了魔崇（指受不信佛的大臣們的影響），對所有出家僧人都作了詆毀；對不願去掉比丘相（指還俗或改信西藏原有的宗教『苯教』）的，都發給弓、箭、鉞、鼓，令其打獵（殺生），不遵命者殺戮無赦；復將釋迦牟尼像搬走，但因難於運走，而埋藏在沙坡下面，供奉的寺門被封閉起來，塗抹成泥壁，上繪比丘飲酒作樂的圖畫；桑野（又譯『桑耶』）寺門及小昭寺門也被泥封了起來；所有經典卷帙大都祕藏在拉薩地區的岩穴中。

經過了一段如此這般的黑暗時間，在耶巴的拉領波山中，有一修行人（指僧人）名拉薩·伯季多杰，他在淨修中有所察覺，對於藏王生起了一種特殊的悲感！於是他用炭末塗黑了所騎的白馬，身着外黑裏白的大氅，挾着鐵弓鐵箭，來到拉薩。當他見藏王正在《甥舅盟碑》（指唐蕃和盟碑）前念誦碑文，他便在寺廟和嘎登塔前又腰稍息，在其前下馬，靠着

膝蓋暗拉鐵弓，借上前給藏王禮拜的機會，第一拜暗中拉開鐵弓，第二拜箭扣弦上，第三拜放箭射中藏王胸部。他說道：「我是雅協納波魔王，特來殺死這個作惡的藏王的」。說後逃走。拉薩地區立刻喧嚷一時，說藏王被害，傳令追殺凶手。伯季多杰在黑海邊將馬洗淨，將大鑿翻出白色的裏子穿了起來，口中說道：「我是朗體嘎波天神」！說着繼續逃跑。追拿者沒有捕到他」。(第一七九頁—第一八〇頁)

再如，《佛教史大寶藏論》第四卷所敘列的藏文佛典的分類目錄，是從《頗章東塘敦嘎目錄》、《桑野青朴目錄》、《彭塘嘎麥目錄》、《納(又譯『奈』)塘丹珠爾譯本目錄》，魯麥等著《顯密經典分類和并列目錄》以及其他譯著目錄為根據，廣搜印度、喀什米爾、金洲、楞伽洲、鄔仗那、薩霍爾、尼泊爾、黎域、漢地、西藏等地的佛教譯述編成的(見第四卷之末作者的自述)，在藏文佛經目錄學上具有極為重要的意義。

在這份目錄中，作者不僅把數千種藏文佛典區分得井井有條，而且敘列了它們的卷數、著譯者、存佚，並對有關的問題作了考證。如藏文佛典中有《解深密經廣釋》四十卷，這在布頓撰錄時已闕作者。有人根據絳秋珠楚的《正量教言》，認為它是無著的著作，而作者認為，這部書的作者「借用了西藏論著的口吻，引據了《集論》和《量決定論》等論著中的教語。由此可知，他是西藏的一位善巧人士著的。可能是魯伊絳秋(龍幢)所著」(見第二六四頁)。對於相傳是彌旺波扎巴著、多杰嘉補譯的《依時輪密意解說真實名稱經義》和柯夏著、多杰嘉補譯的《密咒義心要略論》，作者指出，它們「有可疑之點」(見第四一六頁)

《佛教史大寶藏論》自問世以來，深受佛教學者的推崇，在以後出現的藏傳佛教史撰作中，鮮有不用它的。近代，它還被譯成多種外文，流布海外。

(完)

(上接第31頁「等量齊觀 諸法平等」)

凡動刀的必死於刀下」。佛經中更處處體現了大慈大悲，捨己為眾生的忘我精神，由此可見，諸宗教的教主都是偉大的聖人，他們所創立的宗教都是導人向善，啟人慧思的明燈。作為我們後輩人應該敬仰和感激他們，儘管眾生因根基不同而生知見不同，但我們怎能相互去攻擊和詆毀古代的聖人，偉大的先哲呢？誠如佛在四十二章經中所說：「惡人害賢者，猶仰天而唾。唾不至天，還從己墮。逆風揚塵，塵不至彼，還盪己身，賢不可毀，禍必滅己。」。這對各教教徒們來說，無疑都有實際指導意義。哈定先生深感世風日下，人心不古。現在世界上各種天災人禍頻仍，人與人之間，國與國之間友愛衰微，猜疑加深，世界到處多有戰爭發生；搶劫、殺人、奸淫種種罪惡各國都層出不窮，很多國家的人民處於貧病交加中……。他常為此內心不安，惆悵悲愴。他說，作為一個有識之士尚應以振興社會風氣為己任，更何況作為世界三大宗教的教徒們怎能不精誠團結為人類去獻身反而還在相互詆毀，彼此攻擊呢？他極嘆服佛經中所說的「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」這首偈句的現實性及對人類所懷大慈悲的廣大意境。他說不論任何宗教應以人間的安危為重點，以世界和平為目的；捨此都不能說是遵循各教宗旨的，都是違背先聖的本意的。他真誠切盼各教教徒都應捐棄陳見，精誠團結，相互參學，各領真如，為人類、為社會多做貢獻。

在與哈定先生整個談話過程中，他的神情是如此的安詳，言語是如此的懇切，使人深受感動。筆者作為一個菩薩戒弟子，對哈定先生的理想和見解是深有同感的，作為一個繪畫行中人，筆者對哈定先生的每一幅作品都能略窺其中的深意。我極欣賞哈定先生畫語彙中的一句名言：「只有真善之美才能超越時空而永存」。我們難道不能從中領悟哈定先生的深意嗎？

(完)

趙樸初老居士在某一次談話中，曾經說過這樣一句話：「數千卷由梵文翻譯過來的佛典本身就是偉大富麗的文學作品。」的確，佛經是印度古代人民的智慧結晶，它不僅是佛教信仰者的經典，如果作為古典文學或古代社會歷史資料來看，都可就不同的角度，從其中得到非常寶貴的文獻。佛經的原本和傳入我國的中介文字本多已失傳，幸賴我國的譯本得以豐富地保存着，這一份智慧的寶藏，頗足以向世界誇耀。我國翻譯佛經事業，前後有一千年以上歷史，相傳是東漢明帝時開始，在六朝以後隋、唐兩代是佛經翻譯全盛時期，直到南宋末，佛經翻譯便趨於衰微了。在一千年譯經歷史裏面，兩晉南北朝是個中堅時期。據不完全统计，這三百年中譯出佛經，西晉有三三三部，東晉一六八部，宋四六五部，齊一二部，梁四六部，陳四〇部，北魏八三部，北齊八

佛經翻譯及其影響

茲將翻譯佛經年代、主要譯者簡介、以及佛經譯本名目舉要，列表於後：

翻譯佛經年代	主 要 譯 者 簡 介	佛經譯本名目舉要
東漢永平年間 (公元六十七年後)	迦葉摩騰與竺法蘭均爲中天竺人。東漢明帝時遣使到大月氏國求佛法，永平十年(公元六十七年)請得迦葉摩騰和竺蘭二僧，用白馬馱佛像及經典到洛陽。翌年明帝建白馬寺，令迦葉摩騰、竺法蘭翻譯佛經。	現存「四十二章經」爲迦葉摩騰和竺法蘭合譯，乃譯經之始。
漢末桓、靈時代 (公元一四七年後)	安世高名清，安息人。精通小乘經典，並學禪經。桓帝建和二年(公元一四八年)來洛陽，從事佛經翻譯。	竺法蘭譯有「十地斷結經」、「佛本生經」、「佛本行經」等五部，凡十三卷。
漢靈帝光和年間 (公元一七八年後)	支謙爲月支國沙門。桓帝末(公元一六七七年)來洛陽，自光和元年到靈帝年間(公元一七八年——一八九年)從事佛經翻譯。	譯有「安般守意經」等九十五部，凡一百十五卷。
三國時，吳孫權黃武二年到孫亮建興二年(公元二二三年——二五三年)	支謙一名越，字恭明，本月支人，東漢靈帝時移居中國。受業於支謙門人支亮，爲優婆塞，深通梵典。	譯有「道行般若經」、「般舟三昧經」、「無量清淨平等覺經」、「雜譬喻經」等二十三部，凡六十七卷。
西晉泰始年間 (公元二六五年後)	竺法護西晉僧人，原籍月支，世居敦煌。幼從竺高座出家，隨師遊歷西域各地，通各地語文，取得很多梵文經典。先後在敦煌、長安、洛陽等地，沿途翻譯佛經，所譯多屬大乘經典。	譯有「大明度無極經」、「阿彌陀經」、「維摩詰所說經」等八十八部，凡一百十八卷。
晉元興年間 (公元四〇二年後)	鳩摩羅什(公元三四四——四一三年)，原籍天竺，生於西域龜茲國(今新疆庫車)幼年出家，初學小乘，後遍求大乘，尤善般若，並精通漢文。後秦弘始三年(公元四〇一年)姚秦派人迎入長安，從事翻譯佛經。	譯有「光贊般若波羅密經」、「正法華經」、「賢規經」等一百七十五部，凡三百五十四卷。
南北朝梁武帝時 (公元五〇二年後)	真諦(公元四九九——五六九年)西天竺人。應梁武帝聘請，他於中大同元年(公元五四六年)來華，譯出很多經論。他與鳩摩羅什、玄奘並稱爲中國佛教三大翻譯家，尤以大乘瑜伽宗爲主。	譯有「摩訶般若波羅密經」、「妙法蓮華經」、「阿彌陀經」、「金剛般若波羅密經」及「中論」、「百論」、「十二門論」、「大智度論」等共七十四部，凡三百八十四卷。
		譯有「攝大乘論」等四十九部，凡一百四十二卷。

唐太宗、高宗時代
(公元六二七年後)

玄奘(公元六〇二年——六六四年)俗姓陳，名禪，洛州緱氏(今河南偃師)人，唐代高僧，通稱三藏大師，為唯識宗(法相宗)開創人。他在國內遍訪名師，感到所說紛歧，難得定論，便決心去天竺學習，求得解決。唐貞觀三年(公元六二九年)西赴天竺，在那爛陀寺從戒賢受學，後又遊學各地，並與各地學者展開辯論，名震五竺。經歷一十七年，於貞觀十九年回長安，所獲梵本經典六百五十七部獻於朝，太宗命於弘福寺翻譯群經。

譯有「成唯識論」等七十五部，凡一千三百三十五卷。

統觀自漢末到南宋，我國譯經事業能獲得巨大成就，首先是由於天竺沙門東來傳教和我國高僧西行求法，再還有帝王的提倡和士大夫的贊助，譯經之風，震動朝野。佛經譯成優美的漢文後，自然流傳得廣，生根得深，進一步加入了中國文化的核心部份，從而使中國文化受到佛教莫大的影響，例如：

(一)佛經翻譯盛行以後，佛教的教義就更為廣泛地傳佈開來，對人們思想產生影響。尤其是「般若」、「法華」、「涅槃」諸經傳來，主張「一切衆生皆有佛性」都能成佛，並倡言佛的宗旨在於救苦救難，超度衆生。這種教理，在那干戈擾攘的時代產生了廣泛的影響。

(二)在佛教盛行的情況下，它的哲學思想也為一部份智識份子所接受，它傳入中國後，就與老莊哲學相滲透。

(三)佛教對當時的文學也有着深刻的影響，五代齊、梁以後，文學作品中表現佛教思想就更為普遍。唐以後詩人王維、白居易等所受佛教影響更為後人皆知的事實。此外佛教哲學還影响

了文學批評，例如晉、宋時代的名僧道生等主張「頓悟」的說法，促使後來禪宗的形成。

(四)佛經的翻譯也在故事情節方面影响了文學創作。許多佛經都用故事、寓言來闡明教義。在我國的變文、小說、戲劇裏，有許多與佛經中的故事相像的情節。佛經還「廣取譬喻」，敷衍說法，如「百喻經」是佛教宣講大乘法的經典，列舉譬喻，勸解世人。魯迅先生早就注意到「百喻經」的價值，曾親自斷句，並出資由金陵刻經處刊印流通。

(五)佛經翻譯也豐富了我國的語文，現在流行的一些詞匯如：「世界」、「刹那」、「如實」、「實際」、「平等」、「現行」、「相對」、「絕對」、「清規戒律」、「功德無量」、「五體投地」等等，都來源於佛經。

僅僅就上述五點，已經充份說明佛教和中國文化的關係是多麼深厚，這又正如樸老說過的另一句話：

「不懂佛學就不懂中國文化」。

，衆生認識時被偏計執蒙混了，一切依他起都染污成爲偏計所執，知見既陷入偏計所執的錯誤，行動上自然也順着偏計所執而作爲，身口意三業不越無明所主使，其所得的果報，自然隨順其偏計執所作的業。這樣惡性循環，衆生以是而輪迴六道之中，而莫之能出。欲切斷這個惡性循環的連鎖，不用說是應當在打破偏計執認明依他起着手。偏計執破了，這可名之爲什麼呢？可以偏計執的相反來說。偏計執是偏見，偏計執破可名之曰圓。偏計執是不成立不成就的，偏計執破可名之曰成。偏計執是虛偽無實，偏計執破可名之曰實。合而名之曰圓成實性。這是符合依他起自性的，是依他起不被染污的清淨相。順着依他起的清淨相，破無明而見道，其所作所爲，皆是以覺悟爲前導的行爲。功行成就，自證於萬德圓滿的佛果了。

或問：唯識學所說的阿賴耶識不是本體嗎？唯識不是本體論，爲什麼要建立阿賴耶識？答：阿賴耶識不同於本體論的本體。本體論作爲本體的資格，要是實體，要是第一性。唯心論者的心，唯物論者的物，他們都是自己認爲符合這條件的，在敵對方面則都認爲不夠資格，於是互相爭論不已。阿賴耶識則不是實體，阿賴耶識是識，識是依他起的，虛幻而有。阿賴耶識也不是第一性，阿賴耶識與轉識諸法互爲因緣，阿賴耶識生起一切法，一切法重習而有阿賴耶識，如蘆束互相依持，同時不倒。阿賴耶識不具有本體論的本體資格，故不是本體。非但不是本體，而且如本體論之所謂本體，正是龍樹所破的，不應再有建立。唯識學之所以建立阿賴耶識，是因爲一切法緣起，所知的一切法不能無所依而有，無所依而生。若建立本體作爲所依，這是由於無明而偏計執的錯誤。人們見到宇宙間形形色色的現象，變化無常，追求這現象的所以產生的本體，於是有神造及唯心唯物種種說法。而不知一切法都是依他起，互作緣起，互相依存，無有自性，無有實體。爲了解決所知依的問題，故建立阿賴耶識緣起以作說明。

(完)

內 明 月 刊 讀 者 資 料

姓 名	中 文：	
	英 文：	
地 址	中 文	
	英 文	
捐 贈 戶 / 訂 閱 戶		平 郵 / 空 郵
訂 閱 戶：已 訂 至 第		期 每 期 本

備
註

敬啓者：本刊自創辦以來，歷蒙護法善信捐助及讀者作者支持，仝人甚表謝意。

本刊讀者雖日有增長，但原有訂戶却有因地址變遷而無法郵遞，爲使善信之淨施得以充份利用，並方便本社覆核發行資料，請以正楷填寫下列表格後寄回本社爲盼。如於三個月之內尚未收到回郵，則視爲不再閱讀本刊。如有任何寶貴意見亦請不吝指教爲禱。此致

貴讀者

內明雜誌社謹啓

一九九〇年六月一日

回郵請寄：香港新界屯門藍地妙法寺
MIU FAT BUDDHIST MONASTERY
Lam Tei Tuen Mun. N. T., Hong Kong

虛雲和尚遺相



虛雲和尚

六十歲時所攝

(續上期)

人民看到清廷軟弱無能，已不可得官府力量保護，就只有走上自衛之途了，於是漸漸練武組團。

光緒二十三年，德國教士兩名在山東鉅野橫行，被羣衆打死，德國軍隊藉此而侵佔膠州，山東人民更因此而切齒痛恨洋人，紛紛加入大刀會，仇視洋人與教士。

大刀會首領朱紅燈集合羣衆，練神拳，自稱爲「義和拳」，樹立「扶清滅洋」之旗號，一時四方羣衆，聚集拳民與失業遊民數萬，到處襲擊洋人教堂，殺洋人，燒教堂，大快人心，勢力越來越大，人民仇殺洋人，吐氣揚眉！

光緒二十五年，山東巡撫毓賢出巡至兌州，大刀會拳民結隊出迎，毓賢賞賜銀兩，並予嘉勉：「洋人如此橫行，你們這

長篇連載 佛教小說

樣殺洋人燒教堂，替中國人出了一口氣！真是好漢！當今聖母皇太后最痛恨洋人侵畧我大清，只恨無力報仇殺盡洋鬼子！你們如此忠義！太后若知，必會歡喜！你們好好練拳，將來國家抵抗洋人，還得仗仰你們呢！」

拳民聞言無不歡呼擁戴，毓賢又說：「我從今以後，叫按察司衙門設廠地，請你們忠義拳民來教兵勇拳技，強身抗敵！」又說：「你們既是如此忠義愛國，大刀會之名不足以表揚，宜改名爲義和團！則更名正言順，將來訓練全民皆兵來抵抗洋人，全仗你們了！我會向朝廷保薦！」

朱紅燈等歡呼鼓舞，從此義和團發展更加迅速了。數月之內，分會到處成立，蔓延到了河北省內與山西。

義和團的總首領是陝西人李來中，拳民尊稱之爲「大師」

馮玉祥

，又稱「老師父」，山東首領朱紅燈等則稱爲「大師兄」，次級爲「二師兄」，「三師兄」……。稱洋人爲「大毛子」，稱教民爲「二毛子」，用洋貨者爲「三毛子」，一共分到「十毛子」，凡屬「毛子」，一律格殺勿論！

被列強欺壓到了無可忍耐，官府未可倚，革命勢力又未可倚賴，中國人民鋌而走險，走上了極端的仇外路途！

義和團的領導者，沒有智識份子，都是些無甚知識的農民與窮人，他們迷信神力，他們信奉姜太公，諸葛孔明，趙雲，孫悟空，豬八戒，梨山老母，九天玄女，楚霸王，梅山七兄弟，楊戩二郎神，……關公，岳王，史可法，……有神話的超人神將神仙，也有民間最崇敬的忠義忠臣烈士。

在動機上，這是中國人民在列強侵畧之下的一種愛國心理，也是民族求生存救亡的絕望呼聲，可惜他們缺乏知識與組織能力，以致走上了迷信神力神拳可抗洋槍的愚昧路子！不過，在那一個時代，中國的窮苦農民，沒有教育，沒有新知識，除了封神榜西遊記三國演義之外，除了道佛不分的宗教觀念，除了孔孟倫理影響之外，他們知道什麼呢？他們的行爲無疑是極端，是愚昧的。但是，已經絕望的窮苦人民，除了寄望於迷信的神力，他們又能做什麼？

這是中國民族的死裡求生孤擲一注的掙扎！這是困獸受傷後的哀號拚命，一般大家評之爲亂民，比諸於流寇，這是不公正的！

光緒二十六年春天，山東巡撫毓賢入京，向端親王戴漪稱贊義和團神勇愛國。

「王爺，」他說：「這義和團都是愛國忠君的義民，因憤慨洋人橫行而練拳組團自保，如今勢力越來越大！朝廷若能善

於誘導連用，趁着全民同仇敵愾之際，軍民配合，必可一鼓作氣，殲滅洋人！」

端王說：「我也聽聞義和團十分忠義，果然如此，真乃朝廷之福，我必向太后奏明，請朝廷優予任用！不過，袁世凱接任了毓大人的山東巡撫，却又怎的去剿滅了朱紅燈一夥呢？」

毓賢說：「正是，此事頗令義和團義民不滿，袁世凱說朱紅燈自稱是前朝朱明帝高，本來是打着反清復明字號，只恐朱紅燈心有異志，其實袁世凱這是多餘過慮了，害得義民怨恨。」

端王道：「因爲有袁世凱勦殺朱紅燈一夥，如今拳民不滿朝廷，仇恨已結下，怎能再安撫而召之爲用？叫我怎向太后奏請？只好等待過些日子時機成熟再說了。」

毓賢說：「袁世凱一鬧，把樑子給朝廷和拳民結上了，這不太好，老實說，拳民勢力如今已經十分浩大，只宜安撫，不宜剿殺結仇，若將他們迫反了，憑朝廷這些兵力，只怕對付不了。」

端王說：「毓大人之見極是，如今確實唯有先予安撫，拳民總大本營在山西，當今最受拳民敬服的廷臣，捨毓大人之外，更無別人，不如由我保薦毓大人往山西出任巡撫，先行安撫拳民，把李來中那一股主力撫住，以安大局。」

毓賢道：「我也不知自己降得李來中不呢？只好奉命一試罷，若能降得他召撫爲朝廷之用，就再好不過了，我們早晚都得跟洋人打仗，什麼地方用不着義和團？何苦先自己人打自己人？」

端王和軍機大臣剛毅聯名把這意思上奏。

太后一看奏章，十分贊成，說道：「國家現在飽受洋人欺侮，正在多事之秋，正宜安撫，不宜多戰自傷之氣，更招洋人窺覷！」因又順問：「我也聞得傳說這些拳民忠心愛國，專以扶大清滅洋人為志，又聞說拳民練有神拳，不怕洋槍洋炮，想來這也無非是誇大其詞吧？世間那有能以血肉之軀去抗拒洋槍洋炮之理？」

榮祿奏道：「回老佛爺，這義和團的人，功夫是有的，能不能抵擋洋槍，奴才可沒親眼看見過。」

太后說：「這就是了，怎可隨便輕信這些神怪事兒？還有，撫歸撫，也不能太縱容拳民了，免得反而受他們操縱，總之要恩威並施，才管得住拳民。他們若是盡忠為朝廷出力呢，自然要安撫，若是亂來擾亂地方呢，你也該派兵管一管。我聽說拳民在天津也成了勢力了，你得叫聶士成守軍多留神點，防拳民造反！」

榮祿忙奏道：「皇太后聖明之至！」

榮祿本來想進言請太后召見拳民表演神術，現在聽太后口氣，他就不敢提出來了。端王也不敢開聲，退朝下來，兩人談論，說道：「只好看風轉舵，等有機會再說吧。」

（未完）

捐款鳴謝

朱琪珍居士	港幣630.00元
李蘇芳居士	港幣500.00元
黃麗霞居士	港幣500.00元
南洋佛學書局	港幣400.00元
靈峯般若講堂	港幣200.00元
黃兆榮居士	港幣200.00元
黎覺德居士	港幣200.00元
盧志光居士	港幣50.00元
妙法寺	港幣15,596.50元
總計	港幣18,276.50元

二一九期收支報告

一、收入

捐款項下撥入	港幣18,276.50元
發行收入	港幣890.00元
總計	港幣19,166.50元

二、支出

印刷費	港幣12,900.00元
稿費	港幣2,500.00元
什費	港幣2,000.00元
郵費	港幣1,766.50元
總計	港幣19,166.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
 社長 釋敏智
 發行人 釋洗塵
 編輯 余金山
 余凌

社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,

3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,

215/1 Phuphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill

Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,

Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五·七·一六五四

佛元二五三四年七月一日出版

公元一九九〇年七月一日出版

每册定價港幣十元



△河北承德普寧寺五百羅漢像



△河北承德須彌福壽琉璃塔